

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الأنعام)

---

# التفسير الباقلي

بمجلد منتخب

التفسير للقاضي البيضاوي

مؤلف: عبد الله القاضي البيضاوي

ترجمہ

مترجم: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب مدظلہ  
صدر المدینہ دار العلوم دیوبند

مترجمین

حضرت مولانا بشکیل احمد صاحب مدظلہ  
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

---

اسلامی کتب خانہ

علاقہ خانیوال، خانیوال، فون: 4927159



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمہ

بجز خدا خالق جزو کلی      زبان را گنم تازہ از برگ گل  
بنام محمد که بغیر است      سراپا سخن را که در سبزه است  
اولوا الالباب کم یا تو      بکشف قناع ما نیستی  
و لکن کان للغابی      ید فی سار لا تبسلی

یہ ترتیب تفسیر کی ہے الدہن تفسیر کے شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا سمجھنا اہم ہے جن میں تین چیزوں کا سمجھنا واجب کے درجہ میں ہے اور باقیہ درجہ استحباب میں ہیں۔

(۱) تعریف لغت سر (۲) غایت (۳) جو سفر (۴) مایہ الار تہلار (۵) حکم امر تہ (۶) مصنف کے مختصر حالات تفسیر کی دو تعریفیں ہیں، ایک تعریف لغوی، دوم اصطلاحی۔

لغوی کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر باب تفسیل کا معنی دہتے اور یہ ماخوذ ہے فقرے جو متن میں کشف کہ ہے الدام زاعب نے نمبر ۱۲ کہ جس مادہ میں ذہ اس وادہ اس کے اندر کشف کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے آیت قرآن "وَالصَّيْحُ إِذَا اسْفَرَّ" تم کہا تا بول میں اس صبح کی بک وہ روغن پور جاتے اور سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مسافر کے لئے احوال عالم اور اخلاق الناس کو کشف کر دیتا ہے، امام زاعب نے یہ بھی کہا ہے کہ سفر مقلوب ہے سفر کے معنی فرق و فوں میں یہ ہے کہ سفر کشف اعیان کے لئے استعمال ہوتا ہے اور سفر کشف معانی کے لئے۔

دوم تعریف اصطلاحی :- قابل اعتماد اس میں دو قول ہیں، اول جہور کا :- "ہو علم باصول بعرف بہا معانی کلام اللہ علی حسب الطائفة البشریۃ" یعنی دن اصول کا جاننا کہ جن سے کلام اللہ کے معانی متی لاکھا معلوم ہو سکیں، دوم قول علامہ تفسیران کا ہے :- "ہو العلم بالباحث عن اصول کلام اللہ من حیث اللہ لا من علی المراد" یعنی تفسیر وہ علم ہے جس سے وہ کلام اللہ کے اصول اس حیثیت سے زیر بحث ہوں کہ مراد وہاں پر دلالت کرنے والے ہوں، مفسرین کے یہاں اس بارے میں اختلافات ہیں کہ تفسیر و تاویل میں فرق ہے یا نہیں، اس بارے میں چار قول ہیں (۱) ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ دونوں مترادف ہیں (۲) امام زاعب دو اعتبار سے فرق کرتے ہیں، اول یہ کہ تفسیر کا استعمال الفاظ و مفردات میں ہوتا ہے اور تاویل کا استعمال معانی اور جملوں میں، دوم فرق یہ ہے کہ تفسیر عام ہے کتب اللہ اور غیر کتب اللہ میں اور تاویل

خاص ہے کتب الہیہ کے ساتھ (۲) اور معمولات التہذیبی فرماتے ہیں کہ تفسیر کہتے ہیں جس میں عقلی طور پر مراد باری معلوم ہو اور تاویل کہتے ہیں اعداد المتکلمات کو ترجیح دیدہ تا بغیر عقلی فیصلہ کئے ہوئے (۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ایضاً بالروایۃ کو تفسیر کہتے ہیں یعنی تفسیر اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق روایت سے ہو اور تاویل کا تعلق بالحدیث یا بعضی جس کا تعلق درایت سے ہو اس کو تاویل کہتے ہیں، دوسری چیز یہ غایت، فن تفسیر کی غایت ہے۔ "اللہ عز و جلالہ" اللہ عز و جلالہ میں "یعنی داری کی ایک جہت کو حاصل کر کے بارادہ ہونا، داری سے مراد دنیا و آخرت ہے دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ تفسیر سے داور و نواہی معلوم ہوں گے اور اہم پر عمل کیا جائے گا اور نواہی سے اجتناب کیا جائے گا اور آخرت کے اہم و کامیابی یہ ہے کہ جنت اور جہنم جنت میں کسی سیوہ سے بچا جائے کہ عالم فرائض سے بچا جائے گا اور اقرار و اقرار "بڑھتا جا چڑھتا جا، تیسری چیز یہ موضوع تفسیر، تفسیر کا موضوع آیات قرآنی ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے معانی سمجھ جا رہے ہیں۔ یہ مذکورہ تین چیزیں درجہ کے درجہ ہیں اور بقیہ چار چیزیں استنباط کے درجہ ہیں۔ (۴) اب الاستحصال یعنی وہ علوم جن کے ذریعہ سے فن تفسیر میں مدد طلب کی جاتی ہے اور وہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) آثار صحابہ (۴) عمل الفضل صحابہ کا کلام، ان میں ترتیب یہ ہے کہ اولاً خود کتاب اللہ میں دیکھنا چاہیے کہ اس قسم کا کوئی تفصیل مفہوم دوسری جگہ موجود ہے، اگر موجود ہے تو اس تفصیل سے اس اجمال کی تفسیر کر دے کہ نہ کہ بسا اوقات مقام کے تقاضے کی بنا پر سورت میں ایک مفہوم کو مجمل ذکر کر دیا جاتا ہے دوسرے موضع پر اس کی تفصیل کر دی جاتی ہے اس لئے کہا جاتا ہے "ان القرآن یفسر بعضہ بعضاً" اور (۲) اگر کتاب اللہ میں ملے تو سنت رسول میں دیکھنا چاہیے کیونکہ سنت شارع ہے قرآنی کے لئے ماسی لئے ام شافعی نے فرمایا کہ "مکن بالحکم بد رسول اللہ فیہ ما قبلہ عن القسوان" اور خود حضرت معاذ کی حدیث بھی اس کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذ کو جب بنی قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا تھا، یا معاذ، یا معاذ، معاذ میں چیزوں کے ذریعہ سے فیصلہ کر دے، قال کتاب اللہ، حضرت معاذ نے جواب دیا کتاب اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے فرمایا اگر آج اگر کتاب اللہ میں ملے تو، قال فسنت رسول اللہ، حضرت معاذ نے جواب دیا تو سنت رسول اللہ سے، قال فان لم تجد آپ نے پوچھا کہ اگر اس میں بھی ملے، قال اجتہد بولی، حضرت معاذ نے فرمایا، قیاس کر دوں گا تب حضور ﷺ نے حضرت معاذ سے سہیلہ پر باجہ رکھ کر فرمایا، الحمد للہ الذی وفق رسول اللہ یعنی اس خدا کی ہمت سے توفیق میں ہیں کہ جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دیدہ کہ جس سے رسول اللہ واقعی ہیں، (۳) اور اگر احادیث میں ملے تو آثار صحابہ میں آیت کی تفسیر دیکھنا چاہیے مگر یہ بات پیش نظر رہے کہ ان اصحاب کا نقل مقدم درجہ جو علمی حیثیت سے ممتاز تھے مثلاً خلفاء اربعہ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن زبیر زبیر بن ثابت اور ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اگر آثار صحابہ میں نہ

نے تو تابعین کے اقوال میں معاشی کن چاہیے تاہم ابنِ کثیر نے اس طریقہ سے بیان کی ہے کہ  
 ہاشمہ خانہ کس حضرت عبداللہ بن عباس کے ساتھ گزروں کی بات زیادہ سنہر ہوگی جیسے بنیاد اور عطاء اور  
 طائوس اور ابو رافع اور عکرمہ اور ابنِ کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود و ان کے شاگرد اور مدینہ میں علماء مدینہ  
 کو قول زیادہ سنہر ہوگا اگر ان تینوں میں سے تو فضاہ عرب کے کلام کو دیکھ کر معنی متعین کر دیئے جائیں گے  
 یا انہوں چیز تکم حق یعنی شریعت کے اندر علم تفسیر کس حیثیت پر ہے اس کو یوں سمجھا جائے کہ کتبِ سماویہ  
 پر ایمان لا ایاہما جلال تو فرض میں ہے اور خود قرآن پاک پر اس حیثیت سے کہ ہر اس کے احکام کے تکلف  
 ہیں، تفسیر بیان نا فرض کیا ہے اس لئے کہ ایمان فرض ہے علم کی اب ہر ایمان تفصیل فرض میں  
 ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تفصیلی علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہے اور جب تفصیلی علم فرض  
 میں ہوگا تو لوگوں کے ذرائع معاش کی ضرورت ہو کر رہ جائے گی اس بنا پر علم تفسیر کو فرض کیا ہے کہ وہ یہ میں  
 رکھا گیا تیسری چیز امر بعم تفسیر علم تفسیر کا مرتبہ سب سے اونچی ہے اس وجہ سے علم تفسیر کو دوسرے علوم  
 دین کی بجائے اس لئے کہ علم کی شرافت معلوم کے اشرف ہونے سے ہوتی ہے یہاں کہ علم کیا اشرف ہے  
 کیونکہ اس کا معلوم اشرف ہے معنی سچ سے سونا مانا نا اس طرح علم تفسیر کا معلوم کلام اللہ کی تلاوت  
 ہے اور مراد کلام الہی اشرف ہے تمام چیزوں میں لہذا اس کا علم بھی اشرف ہو گا تمام علوم سے اور  
 خود حضرت ابن عباسؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے "یروائی الحکمۃ کی تفسیر معارف الاسخ و  
 المنسوخ کا حاصل و انحراف سے کی جس کا خلاصہ علم تفسیر ہے تو اس روایت سے بھی علم تفسیر کی اہمیت  
 معلوم ہوتی ہے۔

ساتویں چیز مصنف کے مختار احادیث: مصنف کا نام عبداللہ ہے اور لقب ناصر الدین اور کنیت  
 ابوالبکر ملک شیرازی ایک گاؤں بغیر ہے جہاں کے آپ رہتے دسے ہیں اسی کی طرف منسوب  
 کرتے ہوئے ان کو بغیر دی کہا جاتا ہے یہ حدیث بڑے عالم اور زاہد و صوفی تھے، مسلک شافعی تھے  
 مگر متنب اور متشدد نہیں تھے یہ ملک شیراز کے اندر تاقی انقضا کے بعد بے پروا تھے کسی  
 بنا پر ان کو معزولی کر دیا گیا تھا معزول ہو جانے کے بعد ایک شہر میں داخل ہوئے جس کا نام تبریز ہے  
 وہاں کے متاخر و احوال کا مشاہدہ کیا انقتا ایک عالم کی مجلسِ درس میں پہنچے جو وزیر صاحب  
 کی صدارت میں منعقد تھی اور جا کر لوگوں کے پیچھے اس طرح بیٹھ گئے کہ کسی کو خبر نہ ہوتی اٹھائے  
 درس میں مدرس نے ایک اعتراض کیا مگر ان یہ تھا کہ حاضرین میں سے کوئی اس کا جواب نہ دے سکیگا  
 مدرس کا مطالبہ یہ تھا کہ اعتراض کی تفصیل اور اس کا جواب دونوں نقل کئے جائیں اور اگر دونوں  
 چیزیں نہ ہو سکیں تو کم از کم اعتراض کی تفصیل ہی کر دو اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اعتراض کا اعادہ  
 ہی کر دو اب اسے قاضی صاحب خاموشی کے ساتھ اس بات کو سن رہے تھے چنانچہ مدرس صاحب اپنے  
 کلام کو ختم بھی نہیں کرتے پاس تھے کہ قاضی صاحب نے جواب دینا شروع کر دیا مدرس برہم ہوا

اداس نے کہا کہ تم ہمارے جواب کو اس ذلت تک نہیں سمجھ سکتے ہو، جبکہ کا اعتراض کا اعادہ نہ کروں تاہم میں نے اس پر کہا کہ بظاہر اسکا اعادہ کروں یا اسکا مفہوم نقل کر دوں مدرس نے کہا کہ بظاہر تب تاہم صاحب نے بظاہر اس کا اعادہ کیا اور پھر اس کا حل کیا حل کرنے کے ساتھ ساتھ اسکا جواب بھی دیا اور یہی قبل کا اعتبار ہے اعتراض کی ترقیب میں یہ غلط ہے اور پہلی طرف سے مدرس پر ایک اعتراض کو کہ جواب کا مطالعہ کیا لیکن مدرس کے ادوار اس اعتراض کا جواب دشوار ہو گیا وزیر صاحب بہت ہی حیرت کی نظر سے اس مسئلہ کو دیکھ رہے تھے جب وزیر کو یہ یقین ہو گیا کہ مدرس صاحب اعتراض کا جواب دے سکے تو وہ تاہم صاحب کے کمال کا متوقع ہو گیا چنانچہ اپنی ہجر سے اٹھا اور تاہم صاحب کو اٹھا کر اپنے قریب کر لیا اور پوچھا کہ سن آؤ، میں آؤں تاہم صاحب نے فرمایا کہ میں تاہم ہوں، بیچارہ کا کہنے والا ہوں لیکن جبکہ فقہار سے مجھے کو معلوم کر دیا گیا ہے میں یہ چاہتا ہوں کہ میرے کو جو چیز سابقہ جہد و پرفاؤ کر دیا ہے اسے وزیر سے تو ان کو بعد فقہار دیدیا اور خلعت شاہی پہنا کر واپس کر دیا بعض لوگوں نے اس واقعہ میں جوڑی سی تفصیل یوں کی ہے کہ تاہم صاحب اس وزیر کی خدمت رہ گئے اور زمانہ دراز تک رہے مگر دلی ترقی تھی کہ تاہم الفقہاء جنوں چنانچہ موقع پا کر ایک بزرگ شیخ محمد بن عبد الحمیدی سے سفارش کی درخواست کی بزرگ نے اگر وزیر کے پاس سفارش کر اس انداز میں کی کہ میرا دی عالم فاضل آدمی میں تھا میں نے اسے تو شریکیت میں ہونا چاہتے ہیں میں تاہم بننا چاہتے ہیں شیخ کی اس بات سے تاہم صاحب بہت متاثر ہوئے اور تمام مذاہب دنیاوی کو ترک کر کے نام نہاد شیخ کی خدمت میں معروف رہے تفسیر میں ان کے استاد و جہتم پر بھی اور یہ وفات ہوئی تو شیخ ہی کے پاس مدفون ہوئے ان کی من وفات میں درود قبول ہیں ایک مسئلہ دوم شہادہ تاریخ ولادت کے بارے میں کوئی تحقیق نہیں، تاہم صاحب کی تفسیر میں جن ہجریوں کا ذکر کیا گیا ہے ۱۱۰۰ھ تک و کلام ۱۱۰۲ھ تک و معانی و بیان ۱۱۰۴ھ متعلق و مطابق و طائفہ، حکمت و علم کلام نوام ارازی کی تفسیر کمر سے مفسر کے لیے لایا اور معانی و بیان و سنت و شری کی تفسیر کشاف سے مفسر کے لیے لایا، ولادت کا و مطابق و طائفہ تفسیر غضب کی مرحول منت ہیں اور بعض حکم نوام کی تفسیر کا مشتق ہے ان کی یہ کتاب علماء فحول میں بہت زیادہ پسند کی گئی چنانچہ بعض محفل نے تفریع میں ایک شعر بھی کہہ دیا۔

وکن کلان لفظی : بزم صفا لا تمسلی

یہ اپنی تفسیر میں جہاں پر چند قول نقل کیے ہیں ان کو تو ان کی کے نزدیک بہتر اور دوسرے غیر معترب ان میں خواہ مرد و عورت یا مروج اور جہاں پر بہتر قول وہ بھی دیگر مفسرین کے نزدیک ضعیف ہی ہے تاہم صاحب کی تفسیر میں تمام خوب قول کے باوجود ایک غلطی بھی ہے مفسر نے ہے کہ احوال میں موضوع کو جاننے کے باوجود غضب و تریب کے واسطے لغاتی سرکھواری کو منسکے لئے ذکر کرتے ہیں حالانکہ حدیث کا مضمون یہ تھا کہ جو آدمی ہے ہی میرا کہ میں کذب علی متعمداً تفسیر و متعدد من الذلار سے استفادہ کرتے ہیں نقل کرنا بھی کو اہمیت کے درجہ میں سمجھا گیا ہے۔ لہذا تاہم صاحب کہیں بوجہ کمال اس بات نہ کرنا چاہئے تھی تاہم صاحب تفسیر بیضاوی کے علاوہ اور بھی پسند تھا ان کے مصنف ہیں خلاصہ صغیر کے اندر شرح مصابیح، مول نقدیں منہاج کافہ ابن صاحب کی شرح شرح مطالع

مطلق میں اور اصول فقہ میں امام فخر الدین کی لکھی ہوئی کتاب منتخب کی شرح اور غفر کشف اور طوالت علم کلام میں  
ان کی اس کتاب کا اصل نام انوار المنیر ہے اور اس کا اصل نام ہے منکرات العلماء اس کو تفسیر البیان کے نام سے  
یا ذکر کرتے ہیں!

ان سات چیزوں کے سمجھنے کے بعد پانچ چیزیں اور بھی ہیں جو فقہ تفسیر سے متعلق ہونے کی وجہ سے قابل ذکر  
ہیں اول یہ کہ کیا تفسیر بالرائے جائز ہے یا نہیں۔ دوم تشابہ اور تمکیر کی کیا حقیقت ہے اور اس کے بارے میں  
شرعی کیا حکم ہے۔ سوم قرآن پاک کا مادہ ہے یا قدیم و جدید تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آتی، پنجم قرآن پاک  
نوع محفوظ سے دیا تاکہ کس کیفیت سے نقل ہوا۔ اول بات تفسیر بالرائے ہے پہلے تفسیر بالرائے کی حقیقت  
سمجھئے تفسیر بالرائے کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا کوئی معنی کتاب اللہ میں اور سنت رسول اور آثار  
صحابہ میں نہ ملے تو کیا وہ شخص جو علم میں اس میں تجسس کے درجہ پر پہنچا ہو اسے اور علوم دینیہ میں کل بہارت رکھتا ہے  
اور اس کی کمال ملی اس میں کیا کر سکتا ہے؟ کیا قرآن کا خود اپنے ذوق سے اس کا کرنا ہے یا کسی کی تقلید کرے  
ہو تب بھی شخص خود اپنی رائے سے متقی بیان کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک یہ کہ جہاں نہیں  
کر سکتا وہ سزا کو بیان کر سکتا ہے جو لوگ سمجھ سکتے ہیں اس کے پاس دین میں دو حدیثیں موجود ہیں اول حدیث من کلیم  
فی القرآن بآیہ فاما ابی انما اخطا یعنی میں شخص نے اپنے طور پر قرآن میں کوئی آیت کو لیا اور فی القرآن وہ بھی کہ جب تب بھی  
اس نے غلطی کی، دوسری حدیث من قال فی القرآن بغیر علم لیسیر و مقصد من قال فیہ من شخص نے بلا کسی روایت کے جاملے  
ہوئے قرآن کی تفسیر میں کلام کیا تو از قرآن میں اسے پانا ٹھکانا ہوگا یا جلیبہ دیکھئے کہ دونوں حدیثیں میں قصور نہ غرض  
ویدر فرمائی ہیں جس سے تفسیر بالرائے پر نہایت ثابت ہوتی ہے دوسرا فرق جو تفسیر بالرائے کے جوالہ کے تحت میں دو بھی متماثل  
کرے ایں کلام پاک کی تربت اور حدیث و آثار سے بات و روایت والی الرسول والی اعلیٰ الامر منہ علیہ السلام مستنبطون ہم یعنی  
اگر اس خبر کو دیکھ اچھے رسول اور اپنے مانتھیا اور لوگوں کی طرف ٹیکر جاتے تو یہ اس بات کو دیکھ جائے کہ اس نے جو قوت  
اجتہاد رکھتے ہیں تو اس سے ثابت ہوگا مستنبط احادیثی رائے سے کوئی بات کہنا کمال العلم کے واسطے درست ہے اور اس  
طرح دوسری خبر میں فرمایا کہ کتاب الزنا و مالک بلذہ مر و آیات و روایات و کلامہ باب یعنی ہم نے اس کتاب کو جو بابرکت ہے  
اس دینے تا وہ ہے تاکہ ان نقل اس کے اندر خود کر کے نصیحت حاصل کریں تو دیکھئے اس آیت میں اللہ تبارک و تعالیٰ خود  
کرے کہ دعوت دہی ہے اب جب خود کرے گا کہ لا الہ الا انہی لائے سے معنی تعین کرے گا اور یہی خود حضرت ابن عباس  
سے منقول ہے کہ انہی کہ القرآن ذلزل ذو وجہ فاعلموہ علیٰ حسن وجہ یعنی قرآن اس کے اندر آیات  
متعدد وصور توں کا احکام لکھی ہیں تم ان میں سے جو سب سے زیادہ حسن صورت ہو آیت کو اس پر عمل کرو تو دیکھو  
حضرت ابن عباس نے حسن صورت پر عمل کرے گا حکم دیا ہے اور حسن صورت کا انداز کہ انور یہ معلوم کرنا کہ  
کون سی صورت حسن ہے اپنی رائے سے ہو سکتا ہے بلکہ اصل علی الا حسن کی امانت دینا ہے تفسیر بالرائے کی جائز  
دینا ہے یا نہیں وہ در حدیثیں تو ان میں سے پہلی حدیث کا جلیبہ ہے کہ قصداً غلطاً کے معنی میں فقداً غلطاً یعنی اس  
نے تفسیر کے طریقہ اور اس کی ترتیب کے خلاف کیا کیونکہ تفسیر کو یہ ہونی چاہیے کہ اگر غلطاً کی تعبیر کرنا ہے تو اس

کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور نسخ و منسوخ معلوم کرنا جو ابوہریرہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اگر بعض مروی معلوم کرنا جو کوثریہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے تو اس نے غلطی کر کے بغیر اول ترتیب کا لانا چاہتے جس سے بنی لانے سے بات بعد ازاں کہیں جو بعض ترتیب کا لانا چاہتے کہ بعد اگر کوئی چیز غلطی سے لایا جائے سے بیان کرتے تو اس میں کوئی ممانعت نہیں اور صورت ہم نے یہی بیان کر دیا ہے مثلاً اس حدیث سے پہلے اسناد اہل بیت کے اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ فی القرآن سے مراد قرآن کی شکل آیتیں ہیں تو اب بھی یہی قول ہے کہ جس شخص نے مشکل قرآن کے واسطے یہی بغیر علم کے کوئی بات کہی تو اس کے لئے شدید ہے پس اس سے مطلقاً تفسیر بالاسے کی ممانعت ثابت نہیں ہوئی بلکہ تفسیر بالاسے درست ہے دوسری بات متشابہ اور حکم کی حقیقت اور تشابہ اور حکم کی تعریف میں متشابہ قول ہیں ان میں سے ودخل قابل ذکر ہیں ایک قول یہ ہے کہ "فکم ما عزت الیہما وانا اولیٰ والمفتاب" اسناد قرآنہ بعدہ یعنی حکم وہ جس کی مراد معلوم ہو یا تو اس کے لئے کہ وہ اختلاف ہے مگر ظاہر الدلائل ہے یا تاویل کرنے کی وجہ سے اور تشابہ وہ ہے کہ جس کے علم کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے منتخب کر رکھا ہے، دوسرا قول "الحکم ما یحکم من الاول والاخر والاخر والاخر" حاصل اور "ما" کا حکم وہ ہے جو صرف ایک تاویل کا محال رکھتا ہو اور تشابہ وہ ہے جو متعدد تاویلات کا محال ہو۔ من یظفر کے ہونے کے بعد سمجھئے کہ اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا قرآن ایک کل کا حکم ہے یا کل کا کل متشابہ ہے یا بعض حکم اور بعض متشابہ ہے تو ایک فرق اس بات کا تھا کہ ہے کہ کل کا کل حکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "انما کتاب" حکمت آیات" یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی مراد آیات حکم ہیں تو اس سے کل کے کل کا حکم ہو نا ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ کہ کتاب کے تمام کلام پاک متشابہ ہے کل کی دلیل اللہ کا فرمان کہنا متشابہ امثال ہے یعنی ایسی کتاب کو تا ماجر متشابہ ہے اور ابابار پر بھی حوالہ ہے تو دیکھئے اس بات میں کتاب کی صفت متشابہ کو ذکر فرمایا جس سے کل کتاب کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے، تیسرا مسلک یہ ہے کہ بعض حکم اور بعض متشابہ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان "منا آیات حکمت من ام الکتاب" و آخر متشابہات ہے یعنی قرآن پاک کی بعض آیات تو حکم ہیں جو کتاب اللہ کے احکام کی اصل ہیں اور بعض دوسری متشابہ ہیں کہ مہر اللہ تعالیٰ نے تقسیم فرمادی جس سے بعض کا حکم اور بعض کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہی مسلک زیادہ صحیح ہے اس مسلک والے لوگ پہلے دونوں مسکوں کا جواب بھی دیتے ہیں چنانچہ پہلی دلیل یعنی کتاب حکمت آیات میں احکام سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی اتفاق و یکسانی اور نفس اور اختلاف کا اور اباباب یہی قول ہے تو معنی آیات کے یہ ہوتے کہ ایسی کتاب جس کی آیتیں جتے ہیں معنی اتفاق اور اختلاف اور اختلاف ہی معنی اصطلاحی مراد نہیں ہیں اور بحث معنی اصطلاحی جس سے اور دوسری آیات کا جواب یہ ہے کہ متشابہات سے مراد اتفاق ہے تو معنی یہ ہوتے کہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں دوسری بعض آیتوں کے متشابہ ہیں معنی ہوتے ہیں سب سے اس میں غور اور طریق ہونے میں معنی اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تاویل نہیں کی رہی یہ بات کہ متشابہات کا مصداق کوئی آیتیں ہیں تو مصداق اولاً لغوی معنی اصطلاحات پہنچ صورتوں کے شروع میں آتا ہے جس جیسے ائمہ وغیرہ اور اس طرح وہ آیتیں ہیں جہاں پر اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات کو بیان فرمایا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان انزل علی العرش استوی، وخلق خلقاً بالکمال والوجہ اور وخلق خلقاً علی عرش اور والذ

فرق ایہ ہوا کہ بعد سمجھے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیات متشابہ کس میں پر بندوں کے لئے رہنمائی مطلق ہوتا  
 کہن ہے یا نہیں تو اس میں دو فرق تھے ہیں ایک اصول فقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن ہے جن میں حضرت مجاہدین اور  
 امام نووی شمار ہے اس میں اور علماء اہل سنہ واجب اور اہل جہاں کی بھی ایک ہدایت ہے۔ اولاً اکثر صحابہ و تابعین  
 اور اہل سنت کے معاملہ میں ولجاعت کا فقر اس بات کا قائل ہے کہ ممکن نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ سب آئینیں اللہ  
 اور اس کے رسول کے درمیان لازم و ملزوم ہے۔ ان کی کھود کردہ میں زندگی چاہیے بلکہ یقین رکھنا چاہئے کہ  
 اللہ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے اور اہل سنت میں اللہ تعالیٰ ہم کو اس کی مراد پر مطلق فرمائے گئے ہیں اور اختلاف  
 یہ ہے کہ آیت ”لا یعلم الا اولیٰ اللہ والذین یحکمون فی العلم“ فقول انما بلزوم و ادعاء ظہری یا استنباطی اور  
 یقولون انما بلزوم یا استنباطی کی خبر ہے یا اس سے مراد ہے تو یہاں فقر اس بات کا قائل ہے کہ ادعاء ظہری اور یقولون  
 والذین یحکمون سے مراد ہے تو ان کے نقطہ نظر سے عینی یہ ہوں گے متشابہ کی تاویل کو نہیں جانتا لہذا فقہانہ اور اسخ  
 لی بلعلم ان سال میں کہ اسخ لی بلعلم یکے ہیں کہ ہر ایمان لائے ان متشابہات پر اور دوسرا فقر یہ کہ ہے کہ ادو  
 استنباطی ہے اور یقولون الذین یحکمون کی وجہ سے اس کے نظریہ کے مطابق آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ آیات  
 متشابہات کی تاویل کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ اسخ لی بلعلم ہیں وہ تو کہتے ہیں کہ ہم ان پر  
 ایمان لائے ہیں تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کی جو آیت مراد ہے وہ حق ہے اس دوسرے فقر میں حضرت ابن عباس بھی اس حدیث  
 کے اعتبار سے قائل ہیں ان کے قائل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ آیت کو اس طور پر سمجھتے تھے کہ ”لا یعلم الا اولیٰ اللہ“ و  
 یقولون الذین یحکمون بلعلم انما بلزوم کی وجہ سے حضرت ابن عباس یقولون کہ مستحکم کرتے تھے جس سے چہ چلتا ہے کہ یقولون  
 حال نہیں ہے کیونکہ مال کو ردو الحال پر مقدم کرنا جائز نہیں بلکہ ردو الحال مفرد جو اس فرقہ تائید کی تائید اس طریقہ  
 پر بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو متشابہ کے معنی بیان کیے کہ اس کی اتباع کرتے ہیں۔ انہیں فرمایا  
 ہے ”ادنیٰ فیہم“ فرمایا کہ وہ فقہ کے متشابہ ہیں اس کے برخلاف ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے جنہوں نے علم کو اللہ  
 کے حوالہ کر دیا جس طرح کہ مؤمنین باغیب کی مدح فرمائی۔

تیسری بات قرآن پاک کا قدیم و عارف ہونا تو اس کے بارے میں مستزاج کہتے ہیں کہ کلام پاک عارف ہے اور  
 اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قدیم ہے مستزاج کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام اصوات و حروف کے مجموعہ کا اور نہ دلائل  
 چیزیں عادت ہیں کیونکہ ان میں تشریب ہے یعنی ایک آواز ختم ہوتی ہے تو دوسری پیدا ہوتی ہے اور اس چیز میں  
 تشریب ہو وہ عادت ہو اگر کسی نے بلکہ حروف و اصوات و عادت ہیں اور جب اجزاء عادت ہیں تو مجموعہ  
 بھی عادت ہو گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ اگر کس بن العادت عادت میں کلام الہی عادت ہے اہل سنت والجماعت  
 کا کہنا یہ ہے کہ قرآن قدیم ہے مگر یہ سب لیا چاہیے کہ اہل سنت والجماعت کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں کلام عقلی اور  
 کلام نفسی۔ کلام نفسی کو قدیم کہتے ہیں اور کلام عقلی کو وہ بھی عادت کہتے ہیں تو یہ اصل کلام قدیم مانا اور  
 اس کے تقاضے کو عادت کہتے ہیں تو اصل اختلاف اس بارے میں ہے کہ کلام نفسی کا وجود ہے یا نہیں تو مستزاج  
 اس کا انکار کرتے ہیں اہل سنت اس کا اثبات کرتے ہیں اہل سنت حکم اس کلام نفسی کے وجود پر پہلی دلیل

تو بدانت ہے کہ چونکہ بدانت ہم اس بات کو سمجھتے ہیں کہ جب ہم کو کوئی کلمہ کرنا ہوتا ہے تو پہلے ہم اس کلمہ کا پہلے دلی میں ایک اجماعی تصور قائم کرتے ہیں اور پھر تلفظ کر کے اس کا تفصیلی وجود جزئیہ اور دوسری دلیل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ میرے دل کے اندر ایک جہت ہی لپٹے پیرستے میں ایک بیٹے خلیفہ مرتب ہے مگر زبان سے میں اس کو ادا نہیں کرتا اس طرح سے شاعر بھی کہتا ہے ۔  
ان الکلام علی أنفواذ وقد جعل اللسان علیہ دھیلاً۔

یعنی بات تو دلی میں ہے مگر زبان کو از غایب تدرت اس دل کی بات پر رہنا پناہ گیا ہے تو میر کہتے ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ کلام نفس کا وجود ہے بلکہ اہل سنت و الجماعت یہ کہتے ہیں کہ کلام نفس ذات باری کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور درہ تہتم ہے کیونکہ حوادث کا قیام واجب کے ساتھ متغی ہے اور اس کلام نفس کا تعلق کلام فطری کے ساتھ ہے اور تعلق حوادث ہے اور اس تعلق کے حادثات ہونے کی وجہ سے اصل بشری کا حادثہ جزئیہ قائم نہیں آتا جیسے کہ اور دوسری صفات قدیمہ ہیں مگر ان کے حادثات حادثات ہیں تو جب اہل سنت و الجماعت کلام نفس کو قدیم کہتے ہیں تو مقرر کیا کہ میں اہل سنت و الجماعت یہ قائم نہیں ہوئی اس لئے کہ مقرر کرنے دلیل کلام فطری کو ان کو قائم کی ہے بلکہ مقرر کیا دلیل حائلہ کے خلاف قائم ہو سکتی ہے کیونکہ حائلہ کلام فطری کو قدیم مانتے ہیں اپنی جہالت یا تعصب کی وجہ سے جو حق بات یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت نہیں پیش آتی حالانکہ اللہ نے ہر دوسرے کتاب میں دوسرے لوگوں کی زبان میں نازل کیا ہے جیسے کہ اہل عرب کے اور قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھئے مقدمہ یہ ہے کہ اسناد میں یہ واقعہ ہے کہ وہ جب کتاب کو سمجھتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لوگ بفہم سمجھیں شرح و مبسوط کی ضرورت نہ پڑے مگر اس کے باوجود زمین چیزوں کی وجہ سے شرح کو لازم آتا ہے اہل تفسیرت مصنف یعنی مصنف اپنے کمال علمی کی وجہ سے حقائق و دقائق کو مختصر و مفصل میں لکھ کر رکھ دیتا ہے سطحی نظروں میں اہل کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے و ہذا ان معانی مخفیہ کو ظاہر کرنے کے واسطے شرح کی ضرورت پیش آتی ہے دوسری چیز یہ ہے کہ مصنف بعض اشیاء کو اور تفصیلات کو ان کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتا ہے حالانکہ دوسروں کے لئے وہ ظاہر نہیں ہوتے بلکہ ناظرین کو کہ ان کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ کبھی لغت جدید معانی کا اضافہ کر لیتا ہے جیسے کہ نیاز مشرک اور دلالت الترامی وغیرہ میں ہوتا ہے تو اب شارح کو شرح کر کے بیان کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کی غرض کس معنی سے والہ ہے اس مقدمہ کے سمجھ لینے کے بعد اب یوں سمجھئے کہ کلام ایک عربی زبان میں فصاحت عرب کے زمانہ میں نازل ہوا اور وہ اپنی زبان و لسانی کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیات کے ظاہری معنی اور اس کے احکام کے بغیر کسی شرح کے سمجھ گئے مگر اس کے باطنی معنی حقائق و دقائق سمجھنے کے لئے کھود کر دیکر اور غور و فکر اور حضور و علی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کی ضرورت پیش آتی جیسے کہ ”و لم یفسر لایہم بظلمہ“ کی آیت جب نازل ہوئی تو عوام نے ظلم کی تفسیر حضور سے پوچھی تھی و لکن قرآن سبائیسرا میں وہ اب میر کی تشریح حضرت عائشہؓ نے حضورؐ سے پوچھی تھی اس قرآن حضرت مدنی کا قصہ ضبط ابیض و اسود کے باعث میں مشہور ہے کہ جب میں کو باوجود ان

کے اہل زبان اور فصیح ہونے کے حضور سے بوجھے کی اور تفسیر کی ضرورت پیش کی تو یہ بڑا اولیٰ خراج ہوئے حکیم نے  
تو اہل زبان ہیں اور نہ فصاحت کی بجا شئی سے آشنا ہیں !

پانچویں چیز تھی کیفیت نزول ، کیفیت نزول یہ ہے کہ قرآن پاک لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف ایک بارگاہ  
مقام بیت العزت میں نازل کروایا اور وہاں کی ترتیب سے تھا جس ترتیب سے ہم آج کل پڑھ رہے ہیں اسی نے کہا  
تھا ہے کہ ترتیب ترتیب ترقیبی ہے ازراہ شمار و معلوم ہوئی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معانی قرآن کا  
حضرت جبرئیل کے قلب میں القاء فرمایا اور ان کے اندر ایسی قدرت پیدا فرمادی جس کی وجہ سے وہ الفاظ سے معانی  
کو تفسیر کر سکتے اور پھر تمام الفاظ کو جو وہ کو لاکر آسمان دنیا پر رکھ دیا اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے  
اصوات اور حروف متعینہ فرمادیے اور حضرت جبرئیل ان کو آسمان دنیا کی طرف لے آئے پھر جبرئیل ہر بلا و اسلم  
نزول حضرت جبرئیل کا ہوا اور ان کے واسطے سے نزول کو ہم ابھی کہہ چاہے اس نزول قرآن کا لفظ آگے دیاں گوں  
بالمسطح مراد ہے پھر اس کے بعد آسمان دنیا سے حضور کی طرف واقعات اور معلوم کے مطابق ذکر و تحاشاتیں کمال  
کے اندر نازل ہوا پھر اس سے پہلے ۳۶ سورتیں اور بعد از ہجرت ۳۱ سورتیں نازل ہوئیں کہ ان کے اندر سے پہلے ۱۰ اقراء  
بالحکم رکبہ بالغی خلق ، نازل ہوئی اور سب سے بعد نازل ہونے والی سورت کے نام سے میں تین قول ہیں بعض لوگوں نے  
نے سورۃ حکیموت کہا اور دیگر نے سورۃ مؤمنین کہا اور بعض نے سورۃ تلمیذ کہا اور مدینہ کے اندر سے پہلے  
سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور سب سے بعد میں سورۃ ناکہ نازل ہوئی اور قبل الاطلاق سے پہلے سورۃ علق اور سب سے  
بعد میں آیہ فاتحہ اور فاتحہ میں یہ الی اللہ ثم قرآن نازل ہوئی اور سورۃ فاتحہ کے نام سے میں اختلاف ہے  
کہ یہ جس کے نام سے نازل ہوا ہے کہ اس کا نزول مکرر ہوا کہ جو نکرہ صحت صحیح سے ثابت ہے کہ واقعہ آیتناک مستحشا  
من الشائیہ کہ کے اندر نازل ہوئی جس کی وجہ سے سورۃ فاتحہ کا نام ہونا ثابت ہو گیا اور دوسری حدیث سے یہ  
معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں نازل ہوئی پس بدتر یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر مان لیا جائے ایک مرتبہ کہ میں نے اور دوسرا  
مدینہ میں قرآن پاک کے اندر چار اسم کی سورتیں ہیں ایک وہ جس میں فاتحہ و منسوخ دونوں ہیں اور وہ ۲۵ ہیں  
دوسری جس میں صرف منسوخ ہیں وہ ۴۳ ہیں تیسری ۲۰ ہیں چھبیں صرف فاتحہ ہیں اور وہ ۱۱ ہیں پھر چھ ہیں  
جس میں فاتحہ و منسوخ کچھ بھی ہیں اور وہ ۳۰ ہیں مجموعہ ۱۱۱ ہیں گیارہ



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْقُرْآنَ عَلَى عَبْدِهِ

ترجمہ ۱۔ ہر فرد جو مخصوص ہے اس ذاتِ باری کے لئے جس نے قرآن کو تدریجاً اپنے بندے پر اتارا۔

فتمسک ہو جو یہ الحمد للہ بفضلِ بختِ سورۃ فاتحہ میں آجائے گی۔ نزل باب تفسیر تفسیر تفسیر ہے۔ تفسیر کے معنی تدریجاً اُنکڑا اور اتارال کے معنی دلخواہ وادعا اتارنا۔ تفسیر کے معنی آئے ہیں تحریک الشیء من اعلیٰ الی اسفل یعنی ایک شے کو اعلیٰ سے اسفل کی طرف حرکت دینا اس کے بعد یہ سمجھ کر تحرک کی دو قسمیں ہیں ایک تغیر بالذات دوم تغیر بالعرض تغیر بالذات جیسے جو اربعہ تغیر بالعرض کی دو قسمیں ہیں ایک مشابہ دوم غیر مشابہ اول کی مثال سواورثانی کی مثال علم مالہ حرکت ثلثان تغیر بالذات میں ہوتی ہے جو تغیر بالذات ہیں اور جو تغیریں تغیر بالعرض ہیں اول میں حرکت بالذات ہوتی ہے۔ اب سمجھئے کہ کلام کی بھی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی کلام نفسی میں تو بالکل حرکت نہیں نہ اضافہ اور نہ بالذات کیونکہ کلام نفسی ایک صفت ہے جو ذات کے واسطے قائم ہے لہذا کلام نفسی میں اضافہ نہ ہو حرکت نہیں ہے اس لئے کہ تغیر بالعرض ہے اور بالذات بھی حرکت نہیں کیونکہ بالذات حرکت ماضی کے معنی میں ہوتی ہے کہ پہلے باری تعالیٰ کی قدرت متحرک ہو اور اس کے واسطے سے کلام نفسی میں حرکت ہو اور ذات باری میں حرکت نہ ہوتی ہے لہذا کلام نفسی میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے ہاں کلام لفظی میں بالذات حرکت ہوتی ہے یعنی حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے اس لئے کہ پہلے باری تعالیٰ نے کلام کو حضرت جبریل پر نازل فرمایا پھر ان کے واسطے سے بہت سرعت یعنی آسمان کو دنیا پر نازل ہوا مطلب یہ ہے کہ حرکت اہل حق حضرت جبریل امین پر ہوتی اور بالذات کلام لفظی کے اندر وہاں یہ مشابہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے فرمایا کہ کیوں انضیا کر کیا انزل کیوں نہیں فرمایا جواب نزل اس لئے استعمال کیا کہ بندہ پر خدا کی کمالِ نعمت کا انشا تفسیر نزل کی وجہ سے ہوا نہ کہ انزل کی وجہ سے کہ نزل انزل کی وجہ سے تو قرآن پاک آسمان پر نازل کیا پھر آسمان پر نازل سے بندہ تک آنا تفسیر نزل ہے پس نزل استعمال کیا تاکہ خدا کی کمالِ نعمت کا خدا کو جو اس کے جو کہ مقامِ قدر میں معلوم ہے

الفرقان۔ فرقان کے معنی ہیں ذی بین الحق والباطل، جو کہ قرآن مجید بھی حق والباطل میں فرق کر رہا ہے، اس لئے قرآن کو فرقان بھی کہتے ہیں۔ حق، عبادہ، عہد سے مراد حضور ہیں یہ اعتراض واقعی ہو گا کہ مسند نے وصفِ عبدیت کیوں ذکر کیا رسالت کو کیوں نہیں ذکر کیا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وصفِ عبدیت اولیٰ ہے بمقابلہ رسالت کے کیونکہ عبدیت کے اندر انصاف، حق، باطل، حق الیقین، حق و حقیقت اور رسالت کے اندر انصاف، حق، باطل، حق الیقین، حق و حقیقت میں نہیں حق ہے اور رسالت میں نہیں حق ہے اور حق اولیٰ ہے بمقابلہ خلق کے لہذا عبدیت

لَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا فَتُحْدِثُ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِّنْ سُورَاتِ الْقُرْآنِ  
 وَلَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا فَتُحْدِثُ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِّنْ سُورَاتِ الْقُرْآنِ

ترجمہ: تاکہ قرآن سارے عالم کے لئے نذیر اور ڈرانے والا ہو پس چھپنے والا اللہ پاک یا عبد خاں نے اس قرآن کی سورتوں میں سے بالکل چھوٹی سی سورت کے ذریعہ انھیں اہل عرب سے۔

اولیٰ ہونی بمقابلہ وصف و رسالت کے۔

تفصیل: لَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا یعنی نذیر کے مرتب میں تین احتمال ہیں دو تو درست ہیں اور ایک غلط ہے اولیٰ کہ مرتبہ خیر و خیر کہ قرآن پر اول احتمال ہو درست ہے ستم یہ کہ مرتبہ اللہ پر درست نہیں کیونکہ معنی ہونے کے تاکہ اللہ عالم کے لئے نذیر ہو تو کو بار بار اللہ کے لئے صفت نذیر بات ہوگی اور صفات باری تعالیٰ ہی ہیں تو تعینی وہ صفات کہلاتی ہیں جو انسان کی طرف سے متعین کر دی جاتی ہیں اور صفت نذیر صفات تو تعینی ہیں سے نہیں ہے بلکہ مرتبہ اللہ کو قرار دیا جائے وہ تو بخرانی مذکور لازم آئے گی اول پہلے دو احتمال درست ہیں لیکن اگر مرتبہ عبد ہو تو اس کا حقیقی ہو گا اور اگر زمان ہو تو اس کا جاری ہو گا لیکن میں لام تعلیلیہ بھی ہو سکتا ہے اور عاقبت کا بھی عاقبت کے معنی انجام کار کے ہیں غلت اور عاقبت میں فرق یہ ہے کہ غلت وجود کے اعتبار سے فعل پر مقدم ہوتی ہے اور عاقبت وجود کے اعتبار سے فعل سے مؤخر ہوتی ہے اگر لام کو عاقبت کے لئے لیا جائے تو معنی ہوں گے کہ قرآن کو نازل کرنا کہ یہ قرآن پاک انجام کار کے اعتبار سے ڈرا تھا اور اس صورت میں کوئی اشکال بھی نہیں پڑے گا اور اگر لام کو غلت کے لئے لیا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ عالم کے لئے نذیر ہونا یہ غلت ہے تنزیل قرآن کی اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ بعض لوگ فوائد میں اپنے کو معطل بالعلل کہتے ہیں تو ان کے نقطہ نظر سے تو درست ہو جائے گا لیکن اہل سنت والجماعت انھیں باری کو معطل بالعلل نہیں کہتے ہیں اور لام کو تعلیلیہ ماننے میں انھیں باری کا معطل بالعلل ہونا لازم آتا ہے لہذا لام کو تعلیلیہ ماننا کیسے درست ہو گا جواب ہم اس کو مصدحت ان میں سے اور معنی ہوں گے کہ تنزیل قرآن کی مصدحت عالم کے لئے نذیر ہونا ہے اب اس مصدحت کو غلت کے قائم مقام کر کے لام تعلیلیہ استعمال کرنا درست ہو جائیگا حتیٰ کہ مصدر ہے جسے یک مصدر ہے انھار کے معنی میں اس وقت محل عید بر از قرآن پر بیان ہو گا کہ نذیر غلط اس کے قیام سے تعلیلیہ کہ نذیر معنی میں مندر کے ہے اس وقت تو کوئی خرابی ہی نہیں ہوگی ایک اعتراض ہو گا کہ ان نقل نے کلام پاک میں حضور کے لئے نذیر کے ساتھ ساتھ میر تقی میر ذکر کیا ہے پھر صاحب کتاب نے صرف نذیر پر کھول اکتفا کر دیا جواب یہ ہے کہ نذیر و مندر کے لئے زیادہ نا فہم ہے مثلاً بخیر کے کہو کہ انداز کے معنی میں دلہا حضرت مٹو فارے اس لئے کہ قرآن کو نقصان نہ پہنچے بل سے ڈرا کر دلع حضرت کی جاتی ہے اور بخیر کے معنی میں جلب غفلت یعنی غفلت حاصل کرنا ضرر ہے اور غلط ہے کہ دفع غفلت اولیٰ ہے جلب غفلت





النَّبِيِّ لِلنَّاسِ بِأَنْتَ لَيْسَ مِنْهُمْ فَكَيْفَ يَكُونُ مِنْهُمْ لَكَ مَا تَقُولُ وَأَيُّهَا النَّبِيُّ لَيْسَ مِنْهُمْ فَكَيْفَ يَكُونُ مِنْهُمْ لَكَ مَا تَقُولُ  
فَكَشَفَ تَنَاقُضَ الْإِنْفِلَاقِ عَنْ آيَاتِ مُحْكَمَاتِ هُنَّ أُمُّ الْكُتَابِ وَآخِرُ مَثَابِهِ هُنَّ رُؤُوسُ  
الْخُطَابِ تَأْوِيلًا وَتَفْسِيرًا

ترجمہ: پھر بیان کیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے نازل کردہ قرآن میں اسی کے مطابق جو ان کو پیش آئیں  
معدوم ہیں۔ اگر اس کی آیات میں غور کر کے اہل عقل و بصیرت حاصل کریں، پھر کشف کردہ اللہ تعالیٰ سے  
ایمان محمدؐ پر مبنی کے پروردگار کی آیات کلمات سے جو احکام کتاب کی تفصیل ہیں تاویل اور تفسیر کے ذریعہ درج  
آیات متشابہات کے قبیلے سے ہیں جو خطاب باری کے ذریعے سے فرستے ہیں۔

تفسیر: حسب ذکر رسالہ کے معنی میں ہے اور قرآن باب ضرب سے ہے اس کے معنی ظاہر ہونا، اس میں صاحب پر، کاربان  
ہے جو ترجمہ کے معنی ہیں کسی چیز کے انجام میں غور کرنا اور ترجمہ کے معنی ہیں انجام میں غور کر کے یہاں جو بیان  
اوتوا الانبیا، اولیاءہم ذرؤکم من غیر نفقہ مع ہے معنی میں صاحب کے، انبیا مع ہے لٹ کی لٹ کے اصلی معنی  
جس میں مفسر لیکن یہاں پر مولف نے یہ کیونکہ انسان کے جسم میں عقل مغزی کی حیثیت رکھتی ہے جس طرح ہے کہ ہر انسان  
پچھلے کی حیثیت رکھتا ہے،

فَكَشَفَ تَنَاقُضَ الْإِنْفِلَاقِ عَنْ آيَاتِ مُحْكَمَاتِ : اس موقع پر آیات محکمات کو درج کرنے کے بعد متبادر  
استعارہ بالکتاب کے تشبیہ دی گئی ہے اہل توان و دلہوں کے ساتھ جو مردہ میں بھی ہوتی ہیں لیکن شیعہ پر کفر  
ہیں کیا کیا مشہور کفر کیا نہیں رہا ہے کہ انہیں قرآن کو طوطا مستعارہ تخیل کے ذکر کر دیا گیا ہے دوسری تشبیہ یہ ہے  
کہ آیات محکمات کو ان میں قرآن پر باقی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو خزانوں میں رکھے ہوئے ہیں اور یہاں پر  
بھی شیعہ پر کفر کر رہی کیا کیا نہیں رہا ہے کہ ذکر رکھ کر ان کا قبضہ مشرب کے لئے قرآن میں انفلاق جس کے معنی انفلاق باب کے  
ہیں اور خزانہ کے لئے کازم ہے بعد مستعارہ تخیل کے ذکر کر دیا ہے جس میں اس موقع پر دو استعارہ لکھنا ہے اور  
دو استعارہ تخیل ہے اس موقع پر ایک استعارہ بھی ہے مگر قرآن میں سمجھتے ہیں کہ اگر وہ مشابہ کے معنی سمجھنا چاہئے  
حکم کہتے ہیں معرفت انہوں کو اور تشبیہ کہتے ہیں غیر معرفت انہوں کو اب اس کا یہ ہے کہ جب حکم کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور  
اس میں تفسیر استعمال ہوتی ہے ہر دو زبانیں بھیجی دینی کا سوال ہو گا اور زبان کشف کی کیا ضرورت ہو گی پس مفسر  
کو کلمات کے اوسے میں کشف کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں کیونکہ کشف معنی کشف ہے نہ تفسیر نہ تفسیر کے معنی  
اندر پر مشید ہوتی ہے نہ پھر اس کو کھولا گیا ہے دو کلمات کے اندر رہی ہیں تھا پھر کشف کا لفظ ہے استعمال کرنا  
درست ہو گا اس کے دو جواب ہیں اولیٰ کہ ان کے اندر جو معنی تفسیر ہے وہ وہ غائب ہو جائیں گے، اسی میں کیونکہ  
ہو مطلقاً انفلاق نفی نہیں ہے اور کشف سے اس نفی کو دور کر دیا جائے جو خفا یا نفی میں خفا لفظ جو ہے جو کہ کوئی

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ وَلِطَائِفُ اللَّذَاتِ فَتَنُ لِيَبْلُوَهُنَّ أَهْلَهُنَّ خَفَايَا الْمَلَائِكَةِ وَلِلْمَلَائِكَةِ شُجُبًا  
النَّدَامِينَ وَالْجَارُونَ وَقَدْ لَهُمْ قَوَاعِدُ الْأَحْكَامِ  
مفاتیح جلال... میں ماس...  
مفاتیح جلال... میں ماس...  
مفاتیح جلال... میں ماس...

ترجمہ :- اور اللہ نے ظاہر کیا اور پوشیدہ حقائق کو اور ایک لطائف کو انکار کو لوگوں کے لئے نہ کشف ہوا میں  
عالم مشہور ہوا کہ لغیب کی حق چیزیں اور صفات جلالی اور پوشیدہ چیزیں اگر لوگ سچیں  
غور کریں اور بیان کیا لوگوں کے لئے احکام کے قواعد

ایک دفعہ گذشتہ  
اشکال نہیں، لہذا کشف کو ذکر اور مستہ ہو گیا، و در جواب رب کے کشف کے جو معنی آپ نے بیان کیے تھے  
مسیوق بالشرک کے معنی یہاں مراد نہیں، بلکہ کشف کے معنی ہیں انرا ظاہر کشف یعنی اول امر سے اسکو نہ کشف  
طریق سے انرا نادر اسکا کلام عرب میں استعمال میں موجود ہے یعنی تم اگر یہ یعنی کوئیں کے نہ کوئنگ کہ میں ضرور  
میں سے تنگ کر دینا مطلب نہیں کہ پہلے کفار و فاسق کے بعد تنگ کیا، اس صورت میں میرے اعتراض میں نہیں  
پڑتا، و نیز جسے در کی معنی ہیں حکم فاعل یعنی بادشاہ کے اسلئے اگر مصدر انرا اولے کو مصدر کی توقع اتنی نہیں ہوا اس  
کے معنی نادر اور اشارہ کے ہیں، خطاب کے ہیں تو یہ الکلام نحو الی آخر میں کلام کو ماقری طرف متوجہ کرنا

تفسیر :- خواہ معنی جسے نامعنی یا عامۃ کی سہلے کہ جو لفظ فاعل کے وزن پر جوس میں اور جو لفظ فیروز فی الغفر  
کی صفت ہوں ان کی جیسے فاعل کے وزن پر آتی ہے، حقائق میں ہے حقیقت کی حقیقت کہ جس کی وجہ سے حق  
جو لفظ حق ہے لطیف کی لطیف کہتے ہیں اس نکتہ کو کہ جو وقت طرے نکالنا اور خواص الحقائق اصل میں ہے حقائق  
العامۃ یعنی اضافۃ الصفۃ الی الموضوع ہے اور لفظ اللذات فتن لیبلیوہن معنی اللذات  
الذاتیہ، فلک کہتے ہیں عالم مشہور کو اور ملکوت کہتے ہیں عالم غیب کو و یہ ہے کہ ملکوت کے وزنی پر مبالغہ کا عین آسا  
ہے لہذا ملکوت کے معنی ہوں گے کامل سلطنت اور بارئ خیالی کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس وجہ سے  
ملکوت کے معنی عالم غیب کے ہیں جیسا کہ غیب کی معنی پر پوشیدہ قدر میں کہتے ہیں صفات جلال کو اور وجود  
کہتے ہیں صفات جلال کو، و قد لہم قواعد الاحکام، جمید باب تعقل معنی بیان کرنا قواعد مجرب  
قاعدہ کی قاعدہ اس اصول کی کہتے ہیں جس کے ذریعہ اسکے تجربات کے حوال کو جانا جائے، احکام  
جسے حکم کی حکم اس خطاب کو کہتے ہیں جو متعین کے اذال کیساتھ متعلق ہو اور کسی حکم کا اطلاق ان چیزوں پر  
جس پر حق ہے جو خطاب کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے جیسے علت و اثر، وجوب و فرضیت، اذعان مجرب ہے  
کی وضع کہتے ہیں اس علت کو جو قاعدہ حکم کے لئے دینا کی جی ہو جیسے سورہہ میں حضور نے فرمایا تھا، اے اہل  
اعطوا میں عینک و اطوا امانات میں لفظ طران علت ہے جو اذلہ حکم کے لئے مفید ہے، ان خصوصیات آیات اس

و ارضاعها من نصوص الایات والمآخذ بالذہب عنہم العرجس ویطعمہم تطہیرا فمن  
کان لہ قلب والیقۃ السمۃ و هو شہید فہو فی الدارین جمیل وسعید ومن لم یوفع  
الیہ رأسہ واطفانہ یأسئۃ یش ذمیما ویبصلی سعیرا یا ایاہی و یا فی نفس الوجود

ترجمہ :- ہر وطن کی ملتیں اس حال میں کہ وہ مستطیع ہوں نصوص و آیات و کلمات سے تاکل کے مطابق اور  
ایک نیک کو دور کر کے یہی جس شخص کو اپنے دل سے ہٹا دے یا اپنے کانوں کو سمجھو دل تو بھر کر یا بتو رو دینا کے اندر کمال  
معاشرے ہے اور اکثریت میں بہار کے اور خوش طبعی کے خلاف سرنا تھا یا اپنی طرف سے اس میں کیا اور اپنے نور و شرف کو بھی یا  
تو دینا کے اندر غم و غم کو کر زندگی گذارنا اور یقیناً جہنم میں داخل ہو گا جس سے وہ نکلتے ہیں کا وجود واجب یعنی ضروری  
ہے اور اسے وہ لگاتے ہیں کی خاصیت بہت کثیر ہے

روایت یہی ہیں ایک دیکھ کر اس کو حال بنا دیا جائے لفظ قواعد و انشاء سے ذمہ یہ کہ اس پرانی ہے یہی نصوص تو بیان  
ہو گا اوصاف کا ان نصوص جو ہے نفس کی اور جس کے ہیں جو اپنے معنی پر ظاہر و باطن ہر ایک کی طرح الفاظ اس معنی کو  
بیان کرنے کے لئے لائے گئے ہوں۔ الفاظ جو ہے کہ کیا اور اپنے کہتے ہیں روشنی کو۔

تفسیر :- مصنف نے جب اللہ تعالیٰ کے اوصاف بیان کرنے سے فراغت پائی اور اللہ کے اوصاف میں سے اس کا  
ایک وصف منزل پر بھی تھا خواہ منزل علیہ من ان بندوں کے اوصاف جو مکلف کی طرف منزل کے احکام کے ذکر کیے  
ہیں چنانچہ ان کے اوصاف کے اعتبار سے مصنف نے ان کی تین قسمیں بیان کی ہیں ان تین قسموں کو بیان کیے گئے کہ وہ  
جب پرانے تھے تو فطری طور پر ایک ایسی صلاحیت تھی کہ آسمان پر قبول حق کے لئے انہیں تندرست ہونا چاہیے  
اس کو نور فطرت کہا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان فطرت اللہ علی خلقہ ان علیہم اور انہوں نے نورانی اور نورانی فطرت  
الاسلام میں کسی کیفیت اشارہ ہے چنانچہ کمال اللہ جوتہ کہ وہ یہ اس کے اس رسول کی رحمت اور ان تعالیٰ کے احکام جو نیچے  
ہیں تیرا تو وہ اپنے نور فطرت کو صحیح مقصد میں استعمال کر کے اس دعوت کو قبول کر لیتا ہے اور اس سلام میں داخل ہو جاتا ہے  
اور یہ اپنے نور فطرت کو کفایت کے لئے دعوت رسول سے اعراض کرتا ہے اور احکام کا ناکارہ کر دیتا ہے پہلے  
جب کو یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے نور فطرت کو باقی رکھا اور دوسرے کو قبول کیا جاسکے گا۔

اس لئے اپنے نور فطرت کو کھیا دیا اس دوسرے کو کہ "لم یوفع الیہ رأسہ سے جسکے معنی اعراض کرنے کے ہیں۔ اور اخطا  
اطفا بنا سے جسکے معنی جلا کر دینے کے ہیں مصنف نے تفسیر کیا ہے پھر صراحتاً جس نے حق کو قبول کر لیا اس کی  
دوسری قسم ہیں انہوں نے احکام کی طرف بے باک کر کے اپنے قلب کو قبول کیوں سے ان صفات کو لیا ہے مگر قرآن پاک  
سے صحیح طریق سے تفسیر کر کے اور حقائق و وقایف کا اور ایک کر کے اور یا بشری کیوں کے ساتھ ملحوظ رہا ہے



و یا غایۃ کل مقصود وصل علیہ صلوة توازی غناء و تجازی غناء و علی من اعانہ  
 وقدر جمیع اند تفری و افض علینا من یرکاتہم واسلاف بنا مسالک کما ان اقم و سلم  
 علیہم و علینا نسیم اکثر و بعد فان اعظم العلوم مقدرا و اولہا شرفا و منارا  
 علم النفس الذی عورئیس علوم الایینیہ و زہدہا و بنو علی الشرح و اساسہ  
وہو علم النفس الذی عورئیس علوم الایینیہ و زہدہا و بنو علی الشرح و اساسہ

ترجمہ :- اور اس ہر طلب کی انتہا وقت بھیج تو محمد علی بن عبد علی کی رحمت جو ان کے نفع کے بار بار جو ان کی  
 مشقت کے بار بار جو ان کو کھلی رہی بنیوں نے آپ کی امانت فرمائی اور جنہوں نے صورتوں کے بیان کردہ احکام کو جو کتب  
 اور ہم بیان کیے ان کا فیضان کیے اور ان کو ان کے مسائل پر طلب کیے جن کے مسائل پر تفسیر کے نام کے تحت جو ہے اور  
 ان کی اور جاری تفسیر کیے اور جو صلوة کے بعد پر ہے ملک علوم میں مرتبہ کے اعتبار سے زیادہ بلند اور شرف  
 و شہرت کے اعتبار سے مستحق اور اہم تفسیر ہے جو نہیں اعلیٰ ہے جنی علوم و مذہب کی بڑا اور ان کا سر وار ہے اور رحمت  
 کے قواعد و بنی اور ان کی اصل ہے۔

تفسیر :- اس کو ہر طلب کی انتہا کہا جائے کیونکہ ہر طلب وہاں جا کر کو اور جو ہے کوئی شخص نہ مارنے کے بعد  
 وہاں سے غریب نہیں کیا جاتا غدا تو وہ چیز و دیر جاسے یا حضرت کو ان کے بدلتی دیکھ کر دیا جائے اس کے مالی کوئی  
 چیز و دیر جاسے۔ حال دعا و رکعت جاتی ہے صلوة کی نسبت جب اللہ کی طرف جو تو من و رحمت کے ہیں غنا  
 کے معنی غنا و مشقت من اعانہ سے مراد صواب اور انصار و مبالغہ میں ہیں نیسان بیان کردہ احکام برکات جمع  
 برکات کی جو بڑا یاد اور اوصاف اسلام کی نسبت اہل کی طرف کی جاسے تو معنی تفسیر و تکریم کے ہوتے ہیں مقدار  
 کے معنی قدر و عزت کے ہیں اور اور نہا شرفا و اسانہ کہ گاہ ہے ورنہ شرف کے معنی خود ملندی کے ہیں۔ شرفا و نہا شرفا  
 ضرب سے وضوح کرنا اور عرب میں بلند مقامات پر روشنی کی جاتی تھی معنی مساویوں کے لیے بلانہ مارنے کے معنی شہرت کے  
 جسے علم تفسیر کو معلوم کرنا اور اسے گہرا کرنا اور اس کی طرف شرف و عزت پر روشنی دینا جاتی ہے غرض کہ یہ علم صلوة کو جو کتب  
 شہرت و اعتبار کی مراد ہے اور ان کے فضل سے ہونے کے اندر وہاں جنس موجود ہیں کہ جو کہ علم تفسیر کو جو فہم کلام اللہ  
 ہے اور یہی ایک بہت بڑی عظمت کا حامل ہے اور علم تفسیر کا علم و مدار اس سے اور صحیح طور پر ہے اور ذات اللہ  
 اور ان کے ذہن ہے اور یہی شرف و اہم ہے اور علم تفسیر کو جو شہرت و اعتبار کی مراد ہے غرض کہ یہ علم صلوة کو جو کتب  
 تفسیر ہے نہ ان درجہ بات کی نہ جس سے بڑا و نہ رحمت ہے۔

لا یلین لتعالیہ والصدقہ للکلم فیہ الامن بحر فی العلوم الدینیة کما فی اصولها ونوعها

وفاق فی الصناعات العربیة والفنون الادبیة ونوعها واطرافها احدث نفسی بان

اصنف فی هذا الفن کتاباً یجتوی علی صفوة ما یلتقی من عظماء الصحابة وعلماؤ

التابعین ومن دونهم من السلف الصالحین ویطوی علی نکتة بارغة ولطائف الفقه

استنبطها ان ومن قبلی من افاضل المتأخرین اماثل المحققین وبعث عن وجوه

القراءات المشهورة العشریة الی الاثمة الثمانية الشهوریة فی الشواذ المزیة عن

### القراء المعتمدين

ترجمہ: عالم تفسیر کا حاصل کرنا اور اس میں کلام کے روپے ہوا صرف اس شخص کو ناائق ہے جو علوم دینیہ میں فائق ہو اور صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ کے تمام اقوال میں ناائق ہو اور باقیات سے دل میں ریاض پیدا ہوئی ہو کہیں ایک کتاب کچھ اس فن تفسیر میں ایسی کتاب پر مشتمل ہو خاص ان چیزوں پر جو یونانی محققین نے نہ کیے تھے اور علماء تابعین سے اور ان کے بعد ملے صاحبوں سے اور اس کتاب پر مثال ہو ایسے نکات پر مضاف ہوں اور ایسے لطائف پر جو غرض کن ہوں کہ کن کو میں نے مستحب کیا اور مجھ سے پہلے افاضل متاخرین نے اور اگر گنیدہ محققین نے اور ظاہر کر دے جو وہ قرأت کو جو مشہور ہیں اور مشہور ہیں انہیں نہ کیا ہے کیونکہ ان قرأتوں اور قرأت شاذہ کی صورتوں کو جس ظاہر کر دے جو وہی ہیں قرأت معتبر ہیں۔

تفسیر از اصول سے مراد کلام اللہ سنت رسول، اصول فقہ اور ذریعہ سے مراد قواعد و کلام خلاف صناعات جمع سے مراد کون اسکوں طرح محکم کہ علم کثیف مل کے ساتھ متعلق ہو گا یا نہیں اگر کثیف مل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو اس کو صرف کثیف مل کے ہیں اور اگر متعلق ہے تو اس کو کثیف مل پر توقف ہو گا یا نہیں نظر و استدلال سے حاصل ہو سکتا ہے اگر غرض نظر و استدلال سے حاصل ہو سکتا ہے تو اس کا درجہ اور دست در نول کہ اساطیر ہر کتابہ اور اگر کثیف مل پر توقف ہے تو اس کو غرض مفت کئے ہیں یہاں پر سنات عربیہ وہی علوم و ادبیہ کثیف مل پر توقف نہیں ہوں اور یہ سے مراد بھی ہوں عربیہ علم اس کے ہیں۔

الان تصوبوا عني يشبطني عن الاقدام ويغني عن الانتصاب في هذا المقام <sup>في</sup> <sup>في</sup> <sup>في</sup>  
 سمي بعد الاستخارة باسمه بعزمي على الشروع في ارضته والايان بما  
 قصدته ناويا ان اسكنه بعد ان اتهمه بانوار التائيل واسوار التاويل فيها انا  
 الان اشرع وبحسن توفيقه اقول وهو الموفق لكل خير والعطى لكل سؤال

ترجمہ: جو میری حکم آگئی سفیر کو اس کی طرف سے اقلیت کرنے سے روکا اور اس مقام میں قائم رہنے سے منع کیا یہاں تک کہ گلاؤں کے وہ مظاہر ہو گئے میرے لئے وہ چیز تھوڑی تھوڑی ہو گئی اور اس کے شروع کرنے پر اوس جہیز کے لئے جس کا میں نے اعلان کیا اس حال میں مکمل کرنے کے بعد ادا کر کے والی اس کو اسلام خواہ اشرار اور اسلام مخالفوں سے آگاہ ہوا جو کہ میں شروع کر رہا ہوں اور اقلیت کی مس توہین سے کہتا ہوں اور اس میں توہین دینے والے بے خبری اور ہر سوال کے حل کا انتظار ہے۔

[illegible]

صورۃ فاتحۃ الکتاب۔ حکیم ایک سال تمام سورتوں میں سورۃ فاتحہ ہی سے پہلے سورۃ ہے جس کو کل نازل کیا اور پھر بقیم ورتیں کھڑے کھڑے نازل کی گئی ہیں سورۃ فاتحہ کہیں تو یقیناً نازل کی گئی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہیں سے توبیخ قطع کے بعد نازل ہوئی ہے یا نہیں یہ اختلاف ان کے ارباب ہے۔ سورۃ فاتحہ ہی کلام کے اسی کھڑے کھڑے کا مستقل ایک نام ہوا اور ذکر اگر کم ترین آیات پر مشتمل ہو اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ آیہ الکرسی بھی ایک مستقل نام ہے اور جن آیات پر بھی مشتمل ہے انہوں کو بھی سورۃ





الستقیم والاطلاع علی مراتب السعداء ومنازل الاشقیاء وسورة الذکر والواقیة  
والکافیة لذلک وسورة الحمد والشکر والدعاء وتعلیم المسئلۃ لاشتغالہا علیہا  
والصلوۃ لوجوب قراءتہا واستیعابہا فیہا۔

ترجمہ۔ راست پروردگار جتنا ایک بخشنے کے مرتبے اور بختوں کے ٹکڑے سورة الفکر اور الواقیہ اور الکافیہ نام بھی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اور سورة الحمد، سورة الشکر، سورة الفہم، سورة تعلیم المسئلۃ نام بھی کہا جاتا ہے کیونکہ سورة ان چیزیں یہ شکل ہے اور اسکا نام صلوٰۃ یعنی نماز بھی ہے کہ لکھنا لازمی اس سورة کا پڑھنا واجب ہے۔

چونکہ یہ مقصود اللہ کی معرفت پرستی، اعتقادیات اور احکام علیہاں کہتے ہیں جن سے تقصود بالات کمال کی ہرگز معرفت جیسے صلوٰۃ و تقویٰ اور یہ دونوں چیزیں افعال طریقہ سورة فاتحہ میں پائی جاتی ہیں تو گویا اکل قرآن سورة فاتحہ میں موجود ہے لہذا ذکر کردہ بیان کے مطابق سورة فاتحہ فقرہ کمالی کی تفسیر ہے یہ سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھنے سے صنف کمال عبارت اللہ میں سلوک اس طریق المستقیم کو بعض لوگوں نے احکام علیہ کی صفت نامہ اور اطلاع علی مراتب السعداء کو حکمت نظر کیا ہے نامہ اور بطور عرفت فقرہ کہتے ہیں اور یہوں نے فقہ میں عبارت اللہ میں احکام سلوک اس طریق المستقیم نامہ نواب ترجمہ ہو گا سورة فاتحہ شریف قرآن پاک کے اجمال معانی پر یعنی احکام نظر اور احکام علیہ پر احکام علیہ کو وہ احکام ہیں جو احکام مستقیم پر چلنے کے ہیں اور احکام نظر تنبیہ بخت کو رکھنے کے رازق اور بد بخت کو رکھنے کے درجوں پر مطلع ہونے کے بات کو ایک فرقہ کی چالیں یہ غصہ کرنا یا وہ درست نہیں کہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ سلوک طریق مستقیم اور اعتقاد کی ضرورت نہیں اور اس طرح مراتب سعداء اور منازل اشقیاء اس خیمات کی ضرورت نہیں حالانکہ اگر ایک کے اندر دوسروں کی ضرورت ہے تو اس کے سلوک طریق میں کل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعتقادیات درست نہ ہوں اسی طرح سعداء اور اشقیاء کے رتبہ پر اطلاع نہیں ہو سکتی جب تک کہ تعلیمات پر اطلاع ہو بلکہ مناسب رہے کہ اگر کوئی ان کی صفت ان کے رتبہ اور کوہوں کا بیان نہ کرے لیکن اگر کسی کے بعد فقید کا لفظ فقیر ہو گا اور فقید کا فقیر معنی کی طرف لوٹے گی اور ترجمہ ہوں ہو گا سورة فاتحہ مسئلہ ہے علم معانی قرآن یعنی احکام نظر اور احکام علیہ پر ایسے معانی جو افادہ کرتے ہیں لہذا مستقیم چلنے اور منازل سعداء و مراتب اشقیاء پر مطلع ہونے کا۔

وسورة الکافیۃ والواقیۃ والکافیۃ لذلک۔ اب یہاں سے تبین نامہ اور ذکر کر رہے ہیں اولی سورة کنز وقیم وانیہ ستیم کانہ اور کہتے ہیں کہ کنز وقیم وانیہ ستیم وہی دریا خیر کی وجہ سے ہے جس میں جو احکام قرآن کے ذیل میں بیان کی گئی ہیں طور پر کنز کہتے ہیں اس کی کو محفوظ رکھ کر کسی چیز کے اندر رکھ دیا جائے یا دفن کر دیا جائے تو گویا سورة



من عكس وتشكى في الصلوة أو الاعتزال إن صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة  
وبالدنية لما حلت القبلة وقد علم أنها مكية لقوله تعالى وَالْقُدُوتَيْنَاكَ سَبْعًا  
مِّنَ الْمُنَاقِبِ وَهُوَ مَكِيٌّ.

ترجمہ: بعضوں نے اس کا انکار کیا اور انہیں اس کو دہ بار پڑھا ہوا ہے یا کہ انہوں نے اس میں ۵۰ دفعہ چاگ دی۔ صحیح حکم یہ ہے کہ انہوں نے اس میں ۵۰ دفعہ چاگ دی۔ دوسری دفعہ یہ ہے کہ جبکہ قبل چلا گئی تار یہ صحیح ہے کہ یہ سہوہ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ مِثْلَهُ مِنْ سِوَاكَ) اس سورہ میں ہے وہ آیت ۱۰۰ ہے۔

وہ سب گنہگار ہیں۔ یا مستحب یعنی غیر فرض ہے جس کا نام عظمیٰ کے نزدیک ہے یہ سورۃ فاتحہ کا گیارہواں نام ہے اس کی وجہ سے یہ ہے کہ اس کا آغاز اس پر ہوتا ہے یعنی یہ یا واجب ہے بہر کیف جیسا کہ نماز کے ساتھ اس کا ایک تعلق اور اختصاص ہے اس بنا پر اس کو سورۃ صلوٰۃ کہتے ہیں یہ اس پر جو سب سے نام شافعہ کے مسک کو بیان کیا ہے کیونکہ وہ واجب اور فرض الہی کے نزدیک ایک ہی معنی میں ہے اور انتخاب سے نام واجب کے مسک کو بیان کیا کیونکہ انتخاب مرد پر ہوا ہے اور غیر فرض ہے ہذا میں معنی کو بھی شامل ہو جائے گا جو اضافہ کے نزدیک واجب ہے۔ والٹائیۃ والشفاء بقول علیہ السلام اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ شافیۃ اور سورۃ شفاء بھی ہے کیونکہ حضور ﷺ شافیہ کے سورۃ فاتحہ پر بھی ہمارے کئے شفاء ہے اس کی وجہ سے یہ ہے۔

تفسیر: یہ یہاں سے سورۃ فاتحہ کا پورا پورا نام لیں جسے شانی دگر ذکر ہے جس میں دوسری دو تفسیر بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب شانی مرکب ہے دو نظروں سے لفظ سور اور فاتحہ شامل ہے جس کے معنی سات کے ہیں اور سورج کو سور کہ سورۃ فاتحہ کے اندر بالاتفاق سات آیتیں ہیں باب وہ سات آیتیں شمار کرانے میں اس طبع پر عمل لگی کہ جو لوگ ہم لفظ کجیت کے قائل ہیں تو وہ ہم لائق کہلی کہتے ہیں اور الحمد للہ رب العالمین کو دوسری الزم نے الزم کو تفسیر اور الحمد للہ رب العالمین کو جو بعض ادا دیا کہ نمبر دوا یک مستعین کی طرحی اور ہذا نام صراط استقیم کو بعض ادا دیا الحمد للہ رب العالمین ایک ساتوں اور جو لوگ ہم لائق کو سورۃ فاتحہ کا جز نہیں کہتے تو ان الحمد للہ رب العالمین کو بھی ایت کہتے ہیں اور الحمد للہ رب العالمین ثلثت علیہم کو بھی اور فی المصنوع علیہم ولا الضالین کو ساتوں اس لیے کہ یہ صورت میں سات آیتیں ملتی ہیں ہذا صبحا بزمنا صبحی کو کایکین ایت یاد ہے کہ بعض لوگ صرف اس بات کے قائل ہیں کہ سورۃ فاتحہ میں چھ آیتیں ہیں اور صورت اس کی یہ ہے کہ ہم الحمد للہ رب العالمین ثلثت ایت ناما جائے اور الحمد للہ رب العالمین ایک آیت شمار کی جائے پس اس

بقیہ مکتوباتہ طور پر چھپائیں رہ جائیں گی اور بعض لوگ آٹھ آیتوں کے قابل ہیں ہوتا ہے کہ صورت یہ ہے کہ ہر آیت کو چھ آیت انما ہائے اور درمیان لفظین سے طبعاً ایک سادوں اور اس کے بعد نیز ایک آیتوں، چھ کا قول الحسن یعنی کا ہے اور آٹھ کا قول ابیہ حسن یعنی نہ پس ان دو مسکوں بنظر رکھتے ہوئے قاضی کا لفظ بالافتاق کہنا صحیح ہو گا، جواب اس کا یہ ہے کہ افتاق سے مراد مجبور علما کا اتفاق ہے، ورنہ اگر اس سے باہر ہو یا اختلاف نہیں کہلاتا بلکہ اس کو خلاف کہتے ہیں لہذا افتاق کا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے،

نفسیہ۔ ترجمہ: اب یہاں سورۃ فاتحہ کے دوسرے جز یعنی ثانی کہنے کی وجہ تفسیر بیان کرتے ہیں تو اس کا حاصل یہ ہے کہ ثانی جس سے معنی کی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے عیا کر ثانی جہ ہے معنی کی اور معنی کے معنی ہیں بار بار کی ہوئی چیز تو اب سورۃ فاتحہ کو ثانی کے نام کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ یہ ثانی بار بار پڑھی جاتی ہے یا اس لئے کہ اس کو درجہ ثانی کی گویا ہے ایک مرتبہ کہیں فرضیت ملوئے کے وقت اور دوبارہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے وقت، تاہم صاحب الفقا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے اندر اس کا دوبارہ نزول صریحاً ہے کیونکہ انہوں نے ان صحیح کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی جتنے کے اوپر لفظ ان استعمال کیا ہے جو درود کے واسطے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہو گا کہ دوبارہ مدینہ و نزول کے اندر اس کے نزول کی حد متروکہ ہے اور صحیح کے قریباً و قدر آتا ہے کہ تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ مدنی ہونا صریحاً ہے اور اس کے صریحاً دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو چیزیں قرآن پاک ہونے کی حیثیت سے حضور ﷺ نازل ہوئیں وہ مستقل صورت ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں اب اگر سورۃ فاتحہ کا نزول دوسرے لئے ہوتا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ سورۃ فاتحہ مستقل دوسری ہیں ایک تک والی دوسری مرتبہ والی، حالانکہ سورۃ ایک ہی ہے لیکن اس کا جواب دیا جاتا ہے جلیب ہے کہ دوسری مستقل ہونا اس وقت نامہ آتا ہے کہ دوبارہ مستقل سورۃ ہونے کی حیثیت سے نازل ہوئی اور ایسا ہوا نہیں بلکہ بعض اسیت کو ظاہر کرنے کے واسطے دوبارہ مدینہ میں نازل کی گئی لہذا سورۃ فاتحہ کا نزول مکرر ہے نہ کہ نزول فی المدینہ کے بارے میں کلام تھا لیکن کہہ کے اندر نزول یقیناً ہے اور قاضی صاحب نے اس کی کمی ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ اندر قبلہ کے کافران و کفار آیتان سننا سننا افتاقیہ سورۃ فاتحہ کے ارے فی نازل ہو گا کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے حضور پر احسان فرمایا ہے اور یہ آیت خود بھی ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ فاتحہ عطا کر کے احسان کو میں فرمایا ہے اور جب احسان کو میں چاہا ہے تو ضروری ہے کہ سورۃ فاتحہ لازماً کہیں جو جگہ جو درود تو نام آئے گا اس چیز کا احسان فرمایا جائیگا کہ نہیں دی گئی ہے اور یہ بات ثابت باری سے مستحب ہے نیز اس آیت کا سابق و سابق وال کہہ کے ارے میں نازل ہوا جو قرینہ ہے اس بات پر کہ ولقد آتیناکم مبشراً من اللہ تعالیٰ کی ہے اور جب یہ آیت کہ ہے تو سورۃ فاتحہ کا کہیں البتہ نہیں ہے ولقد آتیناکم مبشراً من اللہ تعالیٰ کے شان نزول کے بارے میں تفسیر یہ لکھتے ہیں کہ جبکہ مرتبہ اربعہ شام سے تواتر سات ظہر کے کر کے میں آیا جو کہ حضور ﷺ کے اصحاب سخت غم سال اور صومک کی شدت میں مبتلا تھے اس کے بعد کہ اصحاب کی فکر میں اس کی طرف ایسے اٹھ تھے جس جیسے کہ کوئی متن شخص دیکھ کر کہتا ہے جب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اسے رسول بھیجے آپ کو سورۃ فاتحہ عطا کی جس کے اندر سات آیتیں ہیں اور پڑھے و رُو کا قرآن عظیم ہے اور یہ دینا اور خیرت رسول کے اندر کار دہائیں جب یہ نزول ہو گا یہ کہہ نہیں اور اس کے ساتھ ظہر صرف



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من الفاتحة وعليه قراء مکتة والكوفة وقوله هاولن المبارك والشافعي وخالفهم  
قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاهم والک والروافی ولم ينص ابو حنيفة  
فيه فتنى فقل انها ليست من السورة عندنا وسئل محمد بن الحسن الشيباني عنها

ترجمہ :- بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد سورہ فاتحہ کا جزیہ اولیٰ ہی بقدر کلمہ اور کوٹ اولیٰ کے فقہاء اور ابن مبارک اور  
اور امام شافعی ہیں اور قریب مدینہ اور مصر و الشام اولیٰ کے فقہاء اور مالک اور امام اوزاعی نے مخالفت کی کہ بسم اللہ سورہ  
فاتحہ کا جز نہیں اور امام ابوحنیفہ نے کسی چیز کی تصریح نہیں کی چنانچہ عثمان بن ابی اسحاق امام صاحب نجد ایک سورہ فاتحہ کو  
جز نہیں ہے اور امام محمد بن الحسن سے جزیہ فاتحہ کے متعلق سوال کیا گیا

تفسیر :- علامہ تفتازانی نے بیان کیا ہے کہ بسم اللہ کے قرآن میں ہو چکی دو تیس ہیں ایک سورہ فتح میں ہو چکی اور  
ایک سورہ شوریٰ میں ہو چکی اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ سورہ فتح والی بسم اللہ قرآن کی ایک کا جزیہ ہے اور سورہ شوریٰ  
انہی کا بھی جزیہ ہے اور جو بسم اللہ سورہ کے شروع میں ہے اس کے بارے میں اولیٰ ایک اختلاف ہے کہ مالک اور شافعیین یہ جزیہ نہ سمجھتے  
تھے کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جز نہیں ہے بلکہ سورہ فاتحہ کا جز ہوا دوسری وجہ سے مالک بسم اللہ سورہ کے شروع میں ہے چنانچہ شافعی کی افہام  
اور جزیہ میں اور سر اولیٰ اختلاف تفسیر میں ہے تفتازانی نے تفسیر کی ہے جو تواتر اصحور سے نقل کی ہو بلاشبہ یہ بات کی تفسیر بسم اللہ سورہ کے قرآن  
سے خارج کر دیتی ہے اختلاف تفسیر میں اور شافعی کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جزیہ ہے اس کے بعد اختلاف تفسیر میں اور شافعی  
کا اختلاف ہے اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا بسم اللہ سورہ کا بھی جزیہ ہے انہیں تو خلاف تفسیر میں اس بات کے قائل ہیں  
کہ بسم اللہ سورہ کا جز نہیں ہے بلکہ سورہ فاتحہ کا بھی جز نہیں اور شافعی اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزیہ  
اور بسم اللہ سورہ ہی اس کے بعد اختلاف ہے کہ بسم اللہ سورہ دوسری سورہ کا بھی جزیہ ہے یا نہیں تو بعض تفسیر میں ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزیہ ہے  
بقدر سورہ فاتحہ ہی جزیہ ہے بعض کہتے ہیں کہ سورہ فاتحہ ہی جزیہ ہے اس کا یہ قائل صاحب کی عبارت کو بھی لے کر ہے مگر وہ نے مذکور ہے قاضی  
صاحب نے اپنے جواب میں بیان کیا اور کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا بھی جزیہ ہے اور سورہ فاتحہ کا بھی یہ رد و رد ہے اس ایک  
جزیہ قرآن کا دوم جز سمیت فاتحہ کا جزیہ و دوسری جز قرآن مدینہ اور مصر و الشام اور امام اوزاعی اور امام مالک مخالفت ہیں  
اور دوسرے جزیہ میں امام ابوحنیفہ مخالف ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب جزیہ فاتحہ کے متعلق ہیں لیکن جزیہ  
قرآن کے متعلق نہیں تو کیا قاضی صاحب علامہ تفتازانی کے بیان کے متعلق ہیں کہ علامہ تفتازانی نے تو سب ان

کی گواہان شہدین حضرت قرآن ہی کے قائل نہیں ہیں حاصل یہ کہ امام صاحب حضرت قرآن کے قائل ہیں لیکن حضرت  
 فاتحہ کے قائل ہیں جس حضرت فاتحہ کا ذکر قرآن طالع پر ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کو نہ کہہ سکتے تھے اس لئے اور کو نہ ہیں یہ  
 بات صحت سے دور ہے پہلی قرآنی ہی کہ یہ سورہ فاتحہ کا ترجمہ اور عالم صاحب نے اس کو حشر پر حکومت اختیار کیا اور حضرت  
 کی ایسی ہی کہ یہ سورہ پر حکومت اختیار کیا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ حضرت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں اور اسی وجہ سے  
 امام صاحب ہم امام کو صحت فاتحہ کے ساتھ جاننے کے جس قائل نہیں ہے حشر اور شہاد اور حضرت قرآن کے قائل ہیں اس طور سے ثابت  
 ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ امام کو اس کے سوال کیا گیا کہ امام اللہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا اے امین  
 کلام اللہ محفوظ ہے کہ اے امین فقہ میں ہم امام اللہ ہی ہے بلنا ہم اللہ ہی کلام پاک کا ترجمہ کرتے ہیں یا حضرت ہی کری کہ امام حضرت کا  
 قول امام صاحب کی بات کا مستند کیسے بن سکتا ہے تو میں جواب دوں گا کہ امام ابو یوسف خود امام محمد اگر کسی قول کو  
 اپنی طرف منسوب کرتے تو وہ قول امام صاحب کا ہو گا اور امام محمد کا ہی قولی کو میں اپنی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ یہ  
 قول ہی امام صاحب کا ہو گا یہ بات ثابت ہو گئی کہ امام صاحب ہم امام اللہ کی حضرت قرآن کے قائل ہیں۔ اب نہ  
 آتا کہ یہ کثرت سے ہم امام کے ساتھ حضرت فاتحہ کے نزدیک ہر دو حدیث بطور دلیل بیان کی ہیں ایک حضرت ابی ہریرہؓ کی دیکھ کہ حضورؐ نے  
 فرمایا سورہ فاتحہ کی سات آیات ہیں اول ہم اللہ الرحمن الرحیم ہے اور دوسری روایت حضرت ام سلمہؓ کی دیکھ کہ حضورؐ نے  
 سورہ فاتحہ کی محدث کی اور فرمایا کہ میں الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک نیت شمار کیا اب اگر ہم یہ کہ روایت سے ہم  
 اللہ کا مستقل ہے جتنا ثابت ہوتا ہے اور امام اللہ کی روایت سے ہم امام کا انصاف ثابت ہوتا ہے اسی مختلف روایت  
 کی وجہ سے اختلاف ہوا کہ امام اللہ کی روایت ہے یا حضرت فاتحہ کی روایت ہے اسی بات پر کہ اے امین اللہ تعالیٰ کلام اللہ ہے اور جس  
 دلیل قلم سے کا اتفاق ہے لیکن قرآنی حدیث کے ساتھ اس بات کی کیا کیسی ہے کہ کلام اللہ کو ہر قرآن سے قائل کر دیا  
 جائے لیکن ہم امام سے قائل نہیں کیا گیا اور اس کے بعد روایت کے سب قولی کا اتفاق ہے بلکہ معلوم ہوا کہ امام اللہ ہر نافر  
 ہے قاضی کی گواہی ہر حدیث پر اعتراض ہے وہ کہ آپ کی دلیل نہیں ملتا ہے بلکہ ہر قرآن میں ثابت ہوا ہے کہ اے امین  
 ہر نافر ہونا ثابت نہیں ہوتا کہ وہ کہ دلیل دینا مقصود ہے حضرت فاتحہ کو اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ قاضی کے پیش  
 نظر وہ ایسے ہیں اول انشاء اللہ دوم تردید القیض تو وہ حدیث با ثبات ملتی ہے پہلی ہی ہر حضرت ناخوب و ملاطعت  
 حمید و انصاف پہلی ہی ہر حضرت قرآن کا کلام ہے کہ قاضی دیکھ کر غم نہ کرے ناخوب جواب ہے کہ کچھ اول ردیسی حضرت  
 قرآن ہی ہے جس کی ہر دو حدیث سے حضرت قرآن شہاد ثابت ہوتا ہے اور دوسری دلیل سے حضرت قرآن صراحت  
 ثابت ہے کہ امام اللہ ہی ہے اعلیٰ نہیں ہو سکتا

ابن شکان اے امین اللہ تعالیٰ پر یہ جتنا ہے کہ اے امین اللہ تعالیٰ تو سرور حق کے نام پر آیات کی تعداد اور رب کی تعداد کو  
 کہ تعداد کی ملکہ اس سب چیزیں اے امین اللہ تعالیٰ جو جہاں برپا ہیں ان کو میں قرآن کہنا چاہیے حالانکہ یہ چیز قرآن نہیں ہے  
 بھی درجہ میں اول یہ کہ اے امین اللہ تعالیٰ سے مراد مبادیات اے امین کے صاحب ہیں اور مبادیات اے امین کے صاحب  
 ان تمام چیزوں سے خلق تھے اور ہم اللہ موجود ہی بلکہ ان چیزوں کو کہہ کر خلق کرنا درست نہیں ہے دوسرا وجہ  
 یہ ہے کہ اے امین اللہ تعالیٰ میں جو ہے اس سے مراد ہے اے امین اللہ تعالیٰ ان قرآن اور جس کے بارے میں قرآن کا ہونا



والبا متعلقة بمجدد في تقديره بسم الله تعالى ان الذي يتلوه متروك كذلك فيضم  
كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ ذلك اولى من ان يضم ابداء العلم بالعلم بما  
يدل عليه او ابتداء في الزيادة ارفيه.

ترجمہ :- اور یہ متعلق بہ فعل مجدّد کے اس کی تقدیری عبارت ہوگی اسم الفاعل اس لئے کہ جو چیز بعد میں  
آئی ہے وہ ان قبیلہ فقرہ جہاد الیہ ہی تقدیر ملے کہ یہ اسمیہ کہ نہایت لفظ کو جس کے لئے اسمیہ کو یہ کہنا یا اجناس اور یہ  
لفظاً فقرہ و تقدیر اساتوں ہے بقالم لفظ ابداء اگر تقدیر اتنے کے کو یہ نہ ہونے اس فعل کے جو لفظ ابداء کے مطابق ہو  
یعنی ایسا فعل نہیں آیا یا ہوا جس اور نہ کوئی الیہ لفظ آیا یا ہوا جس ابلا پر وہی ہوا ورنہ الیہ سے فقرہ  
کو تقدیر اساتوں بقالم استعمال کے کہ جو متعلق تقدیر اساتوں میں زیادہ اضافہ ہے،

اسلام میں جدت بہرین معلوم میں جدت بہرین کے یہ حضرت مقلد ملتے ہیں کہیں نے تو رسول اللہ اور حضرت ابوبکر  
اور حضرت عمر اور حضرت عثمان کے پیچھے نماز پڑھی چنانچہ یہ حضرات قرآن کو ہم لکھتے شروع نہیں کر سکتے تھے اس حدیث سے بھی  
معلوم ہوگا کہ یہ حضرات ان کے پیچھے نماز پڑھتے تو مختلف لکھتے اور خود حضور کو ہم ان کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ شروع کرتے اور  
خود حضرت مقلد کا یہی یہی عقیدہ تھا کہ ہم اللہ کا جبر نہیں کہہ سکتے اگر قرآن جو تو یہ جدت کے ساتھ عمل نہیں کرتے اور امام  
افغانی نے خود روایت میں پیش کیا ہے ان کا جواب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور نے اسم اللہ کو  
بقسمت یک پر معاف کیا تو یہ حضرت عثمان و ابوبکر یہ کہ روایت میں خود عثمان ہی ہے بلکہ عثمان ہی سے روایت سے استدلال کرنا  
کیسے درست ہوگا؟

تفسیر :- اب قاضی صاحب لفظ ہم کے اسے میں پانچ پیش کریں گے (۱) غوی (۲) معانی (۳) علم حکم (۴) مفت (۵)  
وہم لفظ پہلی بحث غوی ہے غوی بحث کا مطلب تو یہ ہے کہ ہم میں بہ حرف جار ہے اور حرف جار وہ ان جہات کو کہتے ہیں  
جو فعل اس فعل کے معنی کر لیتی ہیں کہ ہم کی جو ہوا وہی لفظ اس کے لئے فعل پہلے جس کو کوئی یا جاسے اور فعل بھی مذکور  
ہو تاہم اگر ہمیں خود لکھنا کہ وہ ہے تو اس کے متعلق ہو یا لکھا اور اگر کہہ کہ وہ ہے تو یہ ضرور صحیح ہیں یا تو اس قدر  
بہر حرف جار کے علاوہ کوئی قرینہ غوی قائم ہو گیا نہیں اگر قرینہ غوی قائم ہے تو اس قرینہ کی مدد سے اس فعل میں کو کہت  
ہر کا متعلق ان لیا ہوا ہے کا اور اگر قرینہ غوی قائم ہو تو انحال عام میں سے کوئی فعل مقدور کہن لیا ہوا ہے کا یہ کہنے کے  
بعد کہے کہ ہم لکھتے ہیں یا حرف جار ہے اور اس کا متعلق خود وہ ہے اس کے متعلق کے اسے میں دو صورتیں ہیں اصل فعل  
ہو یا اسم تقدیر جو کا جو فعل کی دو قسمیں ہیں ایک فعل عام دوم فعل خاص بعض لوگوں نے فعل عام کو تقدیر ناجائز

یعنی ابدال کو اور دلیل یہ ہے کہ فعل ابدال افعال عام میں سے ہے اور اگر ظرف مستقر لاحق انفعال میں سے انا جاتا ہے  
 ان کا اس موقع پر بھی ابدال جو فعل عام ہے مقدار انا جاتے گا دوسری دلیل یہ ہے کہ ابدال کو مقدار لاشئ کے جوہر سے حضور  
 کے فرمان میں مطابقت ہو جائے گی اس لئے کہ حضور کے فرمان میں بھی یہ انا کا لفظ استعمال کیا گیا ہے حدیث کل امر  
 انک الی لم یبدأ فیہم اور بعض لوگوں نے لفظ ابتدائی مقدار انا جاتا ہوا چوں نے اس کو محلا سمیع بنا لیا ہے اور یہاں  
 اس کو اعتبار کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں ردیم کے معنی پائے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہاں کلمات کو  
 کا مطلب ہے لیکن نامی میعاد فعل خاص نہیں فعل اقرار کو مقدار مانتے ہیں اور قرینہ بیان کرتے ہیں کہ ضمیر  
 کے بعد حرف اذ میں ہے وہ از قبل است لہذا و از قبل مقرر ہے بلکہ نامی صاحب نے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ ہر کام کو  
 دانستہ شخص کو یہ جواب کہ جس کام کو تسمیہ سے شروع کرے اس کام پر دلالت کرنے والے لفظ سے ایک فعل مشتق ہوا  
 کہ وہ اسم کو اس کے متعلق کر دے نامی صاحب اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں کہ ان  
 ابدال کو مقدار لیا ہے اور تردید کی وجہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ کوئی فعل حقیقی نہیں آیا جابجا ہے جو دلالت کرے فعل ابدال یا یہی  
 ان فعل کی بھی تردید کر رہے ہیں جو ابتدائی مقدار مانتے ہیں وہ تردید ایک تردید ہے جو ابدال کے تحت گذر چکی دوسری ہے  
 کہ ابتدائی مقدار مانتے کسی صورت میں حدیث زیادہ انا یا قرینہ بیان طور پر ابتدائی کو اب متناظر نہیں لگے اور ہم  
 اللہ کرنا اصل یا کائنات یا ہمت کے متعلق ان کو بھی خبر نہیں لگے ایک تو لفظ ابتدائی مقدار انا یا دوسرے کا  
 اثر تحت اقرار لگے اس کے اندر زبانی افعال نہیں ہے اور دلالت حدیث اولی ہے بقا کا کثرت حذف کے بعد  
 اقرار کی صورت میں اس حالت حدیث ہے وہ اولی ہوگی بقا یا ابتدائی کے کہ اس میں کثرت حذف عام سے  
 یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ لفظ اقرار کو مقدار مانتا اولی ہے بقا یا قرآنی کے کہ لفظ حق کا جواب جابجا کو مقدار مانتے  
 اس کو دلیل بات کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ جہاں بھی ظرف مستقر جو اس کا متعلق فعل عام ہو گا کہ یہ  
 قاعدہ اس موقع پر ہے جہاں کہ وہاں پر کوئی قرینہ خصوصی موجود ہو اور یہاں قرینہ خصوصی موجود ہے لہذا نامی  
 مقدار انا درست ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور کے فرمان لم یبدأ میں اشارت فی انا بتلامہ  
 مراد ہے لفظ لفظ ابدال انا نہیں ہے لہذا یہ کی دلیل درست نہیں ہے نامی صاحب کی خدشات پر ایک اعتراض پر تلامہ  
 اعتراض یہ کہ آپ نے قاعدہ کلیہ بیان کر کے جوئے قرآنیہ کہ مذکور ہے غیر کل فاعل التسمیہ سبب اس کے معنی یہ ہوئے  
 ہیں ہر کام کرنے والا اس کام کو مقدار مانتا کہ جس کے لئے تسمیہ کو بولنا ہوا ہے حالانکہ یہ انہیں ہے بلکہ اس لفظ کو مقدار  
 انا جاتا ہے جو اس کام پر دلالت کرے جو لیا اس کا یہ ہے کہ یہاں پر عبارت مقدار ہے اصل عبارت یہ ہے غیر لفظ  
 بدین ضی اعمی التسمیہ سبب اقرار ہے قرینہ یہ ہو گا کہ ایسے لفظ کو مقدار انا جاتے ہیں جو اس فعل حقیقی پر دلالت جواز  
 دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ آئیں صفت استعمال ہے جب لفظ کو صراحت ذکر کیا تو اس سے مراد دل ہے اور یہ لفظ ضمیر  
 کام بھی بنا تو مراد اس سے مدلل ہے۔

وَيَقْتَضِي الْعَمَلُ هَذَا الْوَقْعَ كَمَا فِي قَوْلِ تَعَالَى بِسْمِ اللَّهِ مُحَمَّدٌ هُوَ قَوْلُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اذْكُرْ مَا كُنْتَ عَلَى الْإِسْلَامِ إِذْ دَخَلْتَ فِيهِ مِنْ الْقَطْمِيمِ وَافْتَقَرَ لِلْوُجُودِ فَإِنَّ اسْمَهُ تَعَالَى مُقَدِّمٌ عَلَى لِقَاءِ تَأْكِيدِ الْأَوَّلِ فَجَعَلَ أَمْرَهُمَا مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْفِعْلَ لِلْإِنْتِمَاءِ وَلَا يَقْتَضِيهِ شَرْعًا مَا لَمْ يَبْدَأْ بِرَأْسِهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كُلُّ أَمْرٍ دَسَّ بِأَلٍ لَمْ يَبْدَأْ بِأَقْبِيهِ بِاسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَيْتَرُ

ترجمہ اور روشنی میں یہ محفل کو فہم کرنے کا بہت زیادہ موقع ہے جیسا کہ عنوان والا کلمہ شہر میں اور ایک غیر میں مذکور ہے  
اس لئے کہ تعلیم ہم سب کا ناقص اور بزرگانہ دلائل کے قریب سے اور نظیر میں اس کو مدخل ہے اور جو کلمہ کے ساتھ ہے۔  
کیونکہ باری تعالیٰ کا نام قرآن پر مقدم ہے اور کیوں نہ ہو کہ کلام الہی کو آزاد قرار دینا ایک عفت کے لئے اس حیثیت سے کہ  
فعل اس وقت تک شرعاً معتبر اور کامی نہیں بننا جب تک کہ کلمہ پاری سے اس کا ابتداء نہ کیا جائے اس لئے کہ حضورؐ نے  
قرآن پہ کچھ دوسرے ہم بالان کام جس کا آغاز باری تعالیٰ کے نام سے کیا جائے وہ ناقص اور بیکار ہے ؟

تقسیم اور مسائل کے ایک اصول مقدمہ کا جواب ہے سوال مقدمہ یہ ہے کہ آپ نے جو مسئلہ کا متعلق باب الفظاظ اور قولہ فافرا  
عالم پر اولاً ہم نے معلول ہے اولاً مقدمہ کے کمال مقدمہ چاہے معلول پر اس لئے کہ معلول بانقضاء عمل کا جواب ہو گیا  
عالم ہوا حقیقی اور معلول پر اس وقت سے تا وقت مقدمہ چاہے بعض پر اور مسائل معلول مقدمہ ہے عالم پر اس کا جواب  
قاضی صاحب کے دیکھ کر اس پر مقدمہ کو مقدمہ کرنا زیادہ درجہ ہے میرا کہ ایک مسئلہ کے قول جسم اللہ عربی میں اور  
ہاں کہ مقدمہ میں معلول کو مقدمہ کیا گیا ہے اب کسی نے اعتراض کیا کہ جسم اللہ عربی کے تقدیم معلول کی نظیر میں کرنا درست  
نہیں ہے اس لئے کہ عربی یا تو محمول ہو گیا یا محمول نہیں ہو گیا بلکہ اس کے خلاف ہے اور اس میں زیادہ اور محدود ہے یہ تو مقدمہ  
عالم تھا ہے لیکن مقدمہ میں عمل نہیں کرنا چاہئے اس لئے کہ تقدیم معلول کی نظیر میں کرنا درست نہیں جواب اس کا یہ  
ہے کہ تقدیم معلول کی نظیر میں بلکہ مطلقاً تقدیم کی نظیر میں جواب دہی بات کہ جسم اللہ عربی میں ترکیب میں کیا واقعہ ہے کہ  
کچھ کی ترکیب میں حال ہے کہ وہاں میرے تقدیم کی درست ہو کہ جواب میں ہے وقت جہاں یہاں دوسری ترکیب ہے کہ جسم  
اللہ خبر مقدمہ عربی یا بعد از خبر مقدمہ میں جہاں ہم نے جسم اللہ عربی یا قاضی صاحب کے تقدیم کے واقعہ ہو چکی چارہ میں بیان  
کی ہیں اولاً کہ کام ہر کی شرف کی صورت میں جسم اللہ کو مقدمہ کرنا زیادہ اہم ہے ثانیاً کہ تقدیم اختصار پر زیادہ طاقت  
کر معلول ہے کہ چونکہ مقدمہ کے تقدیم اقدار فی الواقعہ و الحقیقہ مستقیم ہے کہ اس کی تقدیم کو تسلیم ہی زیادہ دخل  
کیونکہ جس کو تقدیم نے مقدمہ کیا ہے معلوم ہوا کہ کوئی آپ کے نزدیک معلوم نہ ہو کہ جسم اللہ کی تقدیم

وقیل الباء للمصاحبة واللفظ منبذ کا یا اسم اللہ، اقرأ وھذا او با بعدہ مقول علی  
السنۃ العباد لیعلموا کیف ینبذک بالسمیہ ویجحد علی نعمہ ویسأل من فضلہ۔

ترجمہ: یا اور بعض لوگوں نے کہا کہ اس حاجت کے لئے یہ اور معنی اس صورت کے اندر میں ہو گئے کہ میں عرض کر رہا ہوں  
اسم اللہ میں کہ میں سب سے پہلے علی فضلہ الشرب اللہ کے نام کے ساتھ درسم اللہ سے ملکر ضرورتاً فاتحہ تک بندوں کی زبان  
کھلائی گئی ہے تاکہ بندے یہ جان میں کہ اللہ کے نام کے ساتھ جو کچھ کہیں گے اس کی برکت ہوگی اور اس کی ایتھوں پر اس کی تعریف کیے جائے گی  
یہ اور اس کے فضل کا سوال کیونکر کیا جاتا ہے۔

جو وہ نام کنیا و منافق ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا نام تمام چیزوں پر مقدم ہے اور اس کے تقدم ہونے کی دو وجہ ہیں ایک وجہ یہ کہ اللہ کی تمام  
نام مستحیات پر مقدم ہے بلکہ اللہ کا اسم بھی تمام اسماء پر مقدم ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام اسماء کی کو اسطے  
الست اللہ الذی لا یرفعہ ہر نام پر بلند ہے اس بار کی مقدم ہو گا تمام اسماء پر بغیر اس سے بغیر بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ تقدیم  
اس کے وجود واقعی کے مطابق ہو جائے۔ اب اس پر کسی ملاحظہ فرمائیے کہ اللہ کا اسم باری کو اللہ بنا اور مست نہیں کیونکہ اللہ اللہ اللہ  
غیر مقصود نہ ہے تو یہ بابت نے اسم باری کو ان کے غیر مقصود بنا دیا اور درست نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ اس حیثیت  
نہیں کہ وہ مقصود اللہ ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ فعل اس کے غیر شریعاً مکمل اور نام نہیں ہو سکتا جیسے کہ قرآن ہی ہے  
کلامی الیہ میا آجہ یا سمانہ خواجہ نافع صاحب کی قدرت پر دو اعتراض ہیں اول یہ کہ تمام اولیٰ اولیٰ و اولیٰ و اولیٰ  
یہ اولیٰ نام تفصیل میں اور اسم تفصیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو اس کے ساتھ اولیٰ  
نام کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ اور یہی ہر کوئی صاحبی طریقہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس  
وقت سے بلکہ اسم تفصیل خبر ہو اور تفصیل علیہ معلوم ہے جو اور عرب تفصیل علیہ معلوم ہو اور اولیٰ تفصیل خبر ہو تو اس وقت  
طریقہ تفصیل سے کون طریقہ فرق نہیں یا وہ یہی ہے یا اسے کہہ دو کہ اسم تفصیل ترکیب میں خبر بھی ہے اور تفصیل علیہ معلوم  
یہ ہذا کوئی شکل نہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ ملاکت کرنے والی ہے  
اور تقدیم کو تفصیل میں زیادہ دخل ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اگر تاخیر ہو تو یہی اختصاص تو کچھ یا کچھ زیادہ نہیں ہو گا کہ وہ اس طرح  
تاخیر کی صورت میں تفصیل ہو جائے گی کہ زیادہ نہیں ہو گا حالانکہ یہ کی صورت میں بالکل اختصاص نہیں اور درمطلقاً تقدیم  
ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام جیسے ہیں تو اسم تفصیل اس کی معنی میں یا اسم نازل کے ہیں جیسے نازل معنی میں دل کے ہے اب  
کوئی اعتراض نہیں ہر نام

تفصیل اور جو کہ اولیٰ میں تقریر ہو چکی ہے اس صورت میں بھی جبکہ اگر استعانت کے لئے لیا جائے اب یہاں کہہ نہیں کہ  
یا اس حاجت کے لئے میں نے تو اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی حاجت کے لئے  
یہ اور مست نہیں کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ میں قرأت کر رہا ہوں اس حال میں کہ سب سے پہلے اللہ کے نام

وانما کسرت الباء ومن حق الحرفی ان تقترن اختصاصا بالزوم الحرفیۃ والجبر  
 کما کسوت لام الامر لام الانصافۃ داخلۃ علی المظهر بالفصل یتھما ویلین لام  
 الایتناء ولام التکید۔

ترجمہ: ما دینہ کو کسودیا گیا اور تاکہ حرف مغفوکہ کا حق یہ تھا کہ ان کو فتح دیا جائے تاکہ کسودینے کی وجہ یہ ہے کہ  
 بارزوم قضیت اور نہ تہذیب کے حق کی لزومیت کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح کہ لام امر کو کسودیا گیا اور لام انصافۃ  
 کو جبکہ وہ منظر پر داخل ہو کسودیا گیا فرق کرنے کے لئے لام امر اور لام انصافۃ کے درمیان اور لام انصافۃ اور لام  
 تاکید کے درمیان۔

کے ساتھ اور اس ترجمہ میں ایک قسم کے اپنے اور بندہ کی ریزی ثابت ہوتی ہے جو کسی طرح باہمی تعالیٰ کی شان  
 شان نہیں ہے اس کا قافی صواب ہے جواب دی کہ مطلقا تلمیس مراخض میں بلکہ تلمیس علی تقدیر التلمیس مراوے لفظ  
 ب کوئی اشکال نہیں یہ دو قول تھے اے کے بارے میں اور جیسا کہ آپ مقدمہ میں بھیجے ہیں کہ اس قول کو نیا نیا ذکر  
 کر لیتے تو وہ مصنف کے نزدیک ضعیف ہوتا ہے جس ایسے میں بھی قول ثانی مصنف کے نزدیک ضعیف ہے اور ضعیف یہ  
 کہ ایک استقامت کے معنی میں لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ باران کام ہی نہیں سنا جب تک کہ شروع میں اللہ کا نام نہیں  
 اور صابحت کا مطلب یہ ہے کہ بعض لفظ کا نام ترک کے طور پر نہ لیا کوئی زیادہ اہمیت جس سے بے یقین کر کے بعد اب  
 سمجھئے کہ مصنف آباد اور باندہ سے لیکر اشکال کا مطلب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ اسم اللہ سے لیکر ضرورت فاعل  
 تاکہ یہ سب کلام اللہ کا قیام ہے اور بارگاہ استقامت اور صابحت کے لئے مانتے ہیں تو اس کے معنی ہوئے کہ ذات ہادی خود  
 اپنے نام سے مد طلب کرتی ہے اور خود اپنے نام سے برکت حاصل کرتی ہے اور خود ہی تعریف کرتی اور خود ہی عبادت کرتی  
 ہے اور خود ہی ذات سے اپنے لئے دعا لگتی ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کے حق میں تو کما بندوں کے حق میں بھی  
 مستفید ہیں تو اس کا جواب یہ کہ کلام اللہ کا بندوں کی قربانی ہے بلکہ یہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی قربانی کھلوانا چاہتے  
 ہیں تو فرمایا اللہ تعالیٰ لسان عید یہ سب فراموش ہوں اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک بھائی چڑھے ہوئے آدمی سے  
 خط لکھو لے تو دیکھو وہاں برحقا جانے اور نام لکھتا ہے میں یریت سے میں اور میری جانب سے تم کو سلام ہو چنے  
 یہ چڑھا عالم لسان جہاں لکھ رہا ہے اور شکم کے حصے استعمال کر رہا ہے پس یا اللہ تعالیٰ لسان عید فرماتے ہیں اب  
 اس میں حکمت کی ہے تو حکمت یہ ہے کہ بندے اس بات کو جانیں کہ کن الفاظ سے اللہ کے نام سے برکت حاصل کی جائیگی  
 اور کن الفاظ سے اللہ کی لعنتوں پر چمک کر رہے گی اور کس طرح اس کے فضل کا سوال کیا جائے گا اس حکمت کی وجہ سے

اشارت سے اپنا کلام بکمال اہمیت پر لکھوایا۔

تقسیم بیان سے مستند ایک اعتراض اور جواب کو تحریر ہے۔ لیکن اعتراض اور جواب سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے وہ یہ کہ حروف کا زمانہ سے منسلک ہیں ان کی دو قسمیں ہیں حروف بیانی اور حروف معانی حروف بیانی تو ان حروف کہتے ہیں کہ جن سے کلمہ مرکب ہوا اور وہ خود کلمہ ہوں جیسا کہ نیکو کے تریا۔ دار حروف معانی وہ ہیں جو کلمہ کی ایک قسم ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں کہتے ہیں حروف بیانی اعراب و بنا کے ساتھ متصف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اعراب و بنا مستند ہے کلمہ کی اور حروف بیانی کلمہ کی نہیں ہیں اور درمیان میں تریا حروف معانی بنا کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور جب بنا کے ساتھ متصف ہوئے ہیں تو بنا کی اصل حالت ممکن ہے کہ چونکہ بنا ایک حالت دائمی ہے اور جب حالت دائمی ہے تو اس کے لئے تخفیف میں شکی ہے اور ممکن تخفیف ہے بلکہ حالت معنی کے مناسب لیکن جو حروف مغنیہ ہیں یعنی جو ایک ہی حرف دیکھتے ہیں جیسے کہ غظاب اس کو اگر کسی کو دیا جائے تو اجائی کلمہ نام افکار اس وجہ سے حرکت جائے گی تو اس وقت نہیں سکتے لیکن حرکت میں ایسی ہر دو سکون کے مناسب جو حرکت میں اور توجہ سکون کے مناسب بلکہ حروف مدد و رفیع آنا چاہئے اب سمجھئے کہ رسم الف حروف مغنیہ میں سے ہے لہذا اس کو بقا خود مساوی غنوی ہونا چاہئے حالانکہ کسر لغویں یا کسر ہے اس کا فاضل صاحب نے جواب دیا ہے کہ کسر اس سے دیا گیا ہے کہ ان کو ترتیب میں حرف ہوا اور جو بیانی الیہ کو خبر دینا لازم ہے اور حرف اور حرکت کے مناسب کسر ہے حرف کے مناسب کو اس کے حروف اتفاقاً کتاب سکون کا اور سکون کہتے ہیں عدم حرکت کو اور کسر بھی اپنے قلت وجود کی وجہ سے مدد عام کہ ہے قلت وجود اس لئے کہ کسر میں انتقال پر داخل نہیں ہوتا اور جو حرکت کے مناسب اس سے ہے کہ خبر اور حرکت ہوا کا اور آخری سے مناسب کتاب اور آخری مناسب کتاب ہے کسر سے بنا جری مناسب دیکھئے کہ کسر سے ورنہ اثر کا اثر سے مخالف ہونا لازم آئے گا کہ یہ حاصل جواب ہے کہ حرکت اور حرکت کے ساتھ خالق میں جو حرکت ہے کہ کسر دیا گیا اس وقت سے کہ کلمہ کو حرکت میں کسر دیا گیا ہے تاکہ اس لام بتداء سے متاثر ہو جائے جو متغی میں داخل ہے اور ایسے ہی نام اضافت کو کسر دیا گیا جو ظہر پر داخل ہوا کہ لفظ کا کسر سے متاثر ہو جائے جیسے لڑکیوں میں لام اضافت ہے اور لفظ نام میں لام کا کسر ہے اب مصنف کی عبارت پر نظر فرمائیے اعتراض ہے کہ آپ نے حروف مدد کو کسر دینے کی علت خود حرکت اور مدد کو قرار دیا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جن کو حرکت لازم ہے لیکن اس کے وجود و مقدر میں جیسا کہ داؤعا طفا اور نارعا طفا کہ باوجود حرکت ہونے کے ان پر متفق آئے اور جیسے کاف تشبہ حریت کے لازم ہونے کے باوجود اس پر متفق آئے ہے اس کا جواب ہے کہ کسر کی علت حرکت اور حروفوں کے مجموعہ کو قرار دیا اور داؤعا طفا اور کاف تشبہ میں دونوں چیزیں مل سبیل التماثل نہیں آتی جاتی ہیں اور ان کے مدد و حرکت ہر دو میں نہیں کیونکہ وہی نہیں کہ داؤعا طفا کا بعد مدد ہی ہو گا جو اعراب اس کے اتسل و عطف علیہ ہر دو کا اس اعراب داؤعا کے بعد کو بیانی ہے اور کاف تشبہ میں خود حرکت لیکن حریت لازم نہیں کیونکہ کلمہ کی وہ مثل کے معنی ہیں ہوا ہے جو کلمہ لیکن کلمہ بھی اتسل آتی رہا اتسل یہ کہ بعض حروف ایسے ہیں جن کو دونوں چیزیں لازم ہیں لیکن وہ غنویں ہیں جیسے واو قسم دوتا کسر کی حرکت نہیں لیکن نام است اور مدد حرکت کے ساتھ بھی مخصوص ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مدد مطلق ہو جائے مگر جو کلمہ کسر میں آتا ہے قسم میں اس کی جگہ پر حرف قسم ہوتے ہیں

والاسم عند البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها لثبوت استعمالها  
ووثيقته واثباتها على السكون فادخل عليها مبتدأ بجملة الوصل لان من دأبهم  
ان يبتدوا بالمتكبر ويقفوا على الساكن ويشهد له تصريفه على اسماء واسماي د  
صحي وسميت ومبني سمي كهدى لغة فيه قال: واللغة اسمك سمي مبارك؛ اثرك  
به ايثارك. والقلب بعيد غير مطرد واشتقاقه من السمولان رفقة للمسمى وشعر له.

ترجمہ :- اور لفظ اسم بصري کے نزدیک ان اسماء میں سے ہے جو کے آخری حرف کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذفت  
اس پر اثر کیا اور حذفت ان حرف کو ساکن رکھا گیا ہے جہاں تک کہ نہ کیا اسے شروع میں جڑ و اصل کا اضافہ کیا گیا کیونکہ کمال عرب کا  
طریقہ یہ ہے کہ وہ عربی حروف سے ابتدا کرتے اور حرف ساکن پر ٹھہرتے ہیں اور حروف کے ساتھ کہنے کے ساتھ ہی کہیں کہیں وہ حرف کے  
جو اسماء فاعلی و مفعلی اور مبتدئ کے وزن پر آتی ہے اور کسی کا جو کہ ہڈی کے وزن پر ہے اہم کے معنی میں اہم کی ایک لغت  
پر مکرر نقل ہوا اس مسلک پر حروف کے شواہد میں سے ہے شاعر کہتا ہے واللہ اسکن سمن مبارکاً ونامہ تر جودے مخرج  
خلافہ تر نامہ مخب کبے میں بھلا کہ وہ دوسرے لفظ پر ترجیح دیتی ہے جس طرح غیبیات بخشنے میں تیری ذلت کو ذلت دوسروں کی  
ذلت پر ترجیح دیتی ہے و مطلب یہ ہے کہ میں طرح بھلا کو خدائے افضل بنالیا ہے اسی طرح تیرا نام بھی خدایہ مقرب کیا ہے الاسم  
کے سابقہ اور ان میں قلب کا واقع ہونا مستبعدات ہے جو اس قدر عام ہیں اور اسم کا اشتقاق سمن سے اس لئے ہے کہ اسم  
سمن کے لئے موجب رفعت اور رفوہ اختیار ہے،

اور نہ ان مقام ہونے کے وجہ سے اسمیت کی روایں میں اتنی ہلنا اثر و حرکت مفقود ہو گئی جس مفتوح ہونے کے معنی پر چل گئے۔  
تفسیر :- اسباب اطلاق اسم سے دوسری بحث ذکر کر رہے ہیں لفظ اسم کے بارے میں بعض روایوں میں ان کا اختلاف ہے کہ یہ  
کس سے مشتق ہے بعض کہتے ہیں سمن سے مشتق ہے اور یہ ناقص ہے لیکن بعض میں بھی بعض ناقص وادی اور بعض نامہ  
یا ناقص ہیں اور اختلاف یہ ہے کہ اس کا اہم صوت بھی آئندہ واؤ کے ساتھ اور سمیت بھی آتا ہے یا کہ اس سے صیغے ملوت اور  
علیت ہے اور تعلیل اس میں چوں کہ سمن کثرت استعمال اور توافق مرکبات کی وجہ سے حفت کا متعلق ہے اور غلت اول  
میں اور آخر میں ہوتی ہے مثلاً خیرے نوراً و کو خوف کرد یا ارادوں کو ساکن کر دیا کیونکہ اگر اول کو بھی حفت کر دیا جائے تو ایک  
حرف باقی رہ جائے گا اور کس کے لئے کم اگر کم حرف کا ہونا ضروری ہے اس لئے اول کو خوف نہیں کیا بلکہ ساکن کر دیا اور عرب

ومن الستة عند الكوفيين وأصله وسمى حذفت الواو عوضت عنها هنة الوصل ليقل  
اعلاله ورد بان الهنة لم تعهد دخلت على ما حذفت في صدره في كل اسم ومن لقاة تسمى  
وسم وقال - بسم الذي في كل سورة صيغة .

ترجمہ: اولاً کو فیض کے خزانہ کے مشتق ہے۔ ثانیاً اس کی اصل و منبع ہے وائو کو حذف کر کے جزو وصل اس کے عوض میں ملے گئے۔ تاہم افعال کم جہاں تریزید یاں ملو رہی تھی کہ یہ بات نہیں پہچانی گئی تھی کہ ول سے حذف کر کے جزو کو داخل کیا جائے۔ ان کے کلام میں اولاً کم کی لغات میں ہیں اور ہم میں ہے جبکہ شاعر نے یہاں اس نام سے نام سے شروع کیا ہے۔ جس کا نام یہ صورت کے کسر کا ہے۔

والہوں کا طریقہ یہ کہ وہ ابتداً متحرک کے ساتھ حرکت کریں مسکون کے ساتھ نہیں اس وجہ سے اول میں ہنزہ وصل کو نیا یا کرایا تو اکہ ہو گیا قاضی نے کہا کہ عریب و اصل کا طریقہ یہ کہ وہ اس کے ساتھ ضرور نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ابتداً باسکون حال ہے اصل میں تو مخفی صاحب نے ایک اختلاف کا بیان کیا ہے کہ ابتداً باسکون حال ہے یا نہیں تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اصل ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ محال نہیں بلکہ آغاز ہنوز جو لوگ محال ہوئے کے قائل ہیں وہ اصل دیتے ہیں کہ پہلے عرب و اولیٰ کلام کا نتیجہ اور قائل ہیں کہ جو کتبیں بھی ابتداً باسکون نہیں ملنا حالانکہ لوگوں نے استقرار کو دلیل بنا کر استدلال باسکون کو الیٰ کہا اور جو لوگ حجاز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عربوں کے کلام میں ابتداً باسکون پایا جا سکتا ہے جیسے بخاری جب سببش کا لحاظ کرتے ہیں تو میں کو ماضی کرتے ہیں قاضی صاحب کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی ابتداً باسکون کے حجاز کے قائل ہیں اور جو لوگ مال کہتے ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے استقرار کو دلیل بنایا ہے یہ درست نہیں کیونکہ عدم و جلاء عدم و قبح کو مستلزم نہیں ہے جو سکتا ہے و قبح تو جو نہیں تبدیلی قبح اور کمالش میں نہ کیا ہوتا قاضی صاحب نے ویشہ الذہن سے اسے قاضی جو نے یہ دلیل دی ہے کہ اگر کبھی اسم کہہ کر اسما ہے اگر مثال یعنی درجہ سے ہوتا تو یہی وہ اسم آتی ہے یعنی اس کی وجہ اس کی آتی ہے اگر مثال سے ہوتا تو یہی اسم آتا کہ اسم آتی اور جیسے اسم کی تفسیر آتی ہے مثلاً اگر مثال سے ہوتا تو تفسیر و تسمیہ آتی اور جیسے فعل ہوگی تسمیہ آتا ہے اگر مثال سے ہوتا تو و تسمت آنا چاہیے تھا۔ اس طرح شاعر نے اپنے شعر میں ایک لغت استعمال کی ہے مگر اوپر بھی قاضی نے شعر ہے۔  
واللہ انما کنت سخی مبارک یا اثرک اللہ بہ اثرا کا یہ قول نہ لغت قائل نے اپنے مدوح کے حق میں کہا ہے یعنی اللہ نے تیرا مبارک نام رکھ دیا تھا کہ اس کے لفظ میں تمام لوگوں پر ترجیح دی ہے پس اگر کسی نے ذات کو تمام ذاتوں پر فضیلت بخشے ہیں ترجیح دی ہے صاحب یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے عمدہ منتخب کیا۔  
مذکور نام الخیروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم خاص یہ مثال نہیں کہ کو نہیں کہ طرف سے اس پر ایک انسان پڑتا ہے۔

قال اسم ان ارید به اللفظ فغير السمي لانه يتألف من اصوات متقلبة غير قارة و  
يختلف باختلاف الالام والاعصار ويتبدل ذنارة وتجدد اخرى والسمي لا يكون كذلك  
وان ارید به ذات الشئ فهو السمي لكننا لم يشهد بهذا المعنى وقول تعالى تبارك اسم  
ربك واسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تانيه ذاته وصفاته عن التقاض  
يجب تنزيه الالفاظ الوضوئها عن الرقت وسود الادب والالام فيه مقسم كذا في قول  
المشاعر الى الحول ثم اسم السلام عليها وان ارید به الصفة كما هو رأي الشيخ ابو الحسن  
الاشعري انقسم انقسام الصفة عندنا الى ما هو نفس السمي الى ما هو غيره والى ما هو ولا  
غيره

ترجمہ میں اسم سے ارفظ مراد لیا جائے تو اس میں سمي ہے اس لئے کہ اسم مرکب ہوتا ہے ایسے اصوات سے جو ملکر  
ملکر ہی غیر سمي ہیں اور متولی اور غزل کا اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں اور کس سے اس قدر سمي ہیں اور کس سے  
نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی نام ہوتا ہے اور کسی ایسا نہیں ہوتا اور اگر ذات میں مراد لی جائے تو اسم میں سمي ہے جس کا  
کے ساتھ نسبت نہیں ہے اور باری تعالیٰ کا قول تبارک اسم ربک اور کج اسم ربک اس سے مراد نقطہ ہے اس لئے کہ کس  
طرف سے ذات وصفات کو تقاضی سے پاک کرنا واجب اسی طرح ان الفاظ کو جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں پاک کرنا  
ہے جن میں جزو اول اور سواہلی سے یہ اسم اس آیت میں لڑا کہ ہے بعد اس کے تلو کے شعور لفظ اسم لڑا کہ ہے الی باطنی ثم اسم  
اسلام علیہ السلام اور اگر صفت مراد لی جائے بعد اس کے تلو کے شعور لفظ اسم لڑا کہ ہے الی باطنی ثم اسم  
صفت تقسم ہوتی ہے ایک وہ جو میں سمي ہے دوم جو غیر سمي ہے سوم جو میں سمي ہے اور غیر سمي ہے۔

در قدیم و گذشتہ روایہ کہ کتاب نے تثنیٰ میں شائیں ہر ایک کی ہیں میں تمام اس طلب اور تلبیہ میں کو میں تقسیم و تانیہ کر دیا مثلاً  
اسما کامل میں اس تقسیم ساری خواہیں تلب کہ کہ اسما باریلا اسطر و دروسی زائوں میں اسریہ کی گئی ہے جواب یہ ہے کہ اگر تلب ہوتا  
تو تلب اسما عام نہیں ہے کہ کسی نقطہ کے نام ہے جس کی خلاف اصل یہ سوال کے مایں ہلا میں تلب اسما خاص سے بہت ہی بعید  
بات ہے کہ اسم کا نام اس کے لئے ہے جس کا نام باغ و بہار کے لئے ہے جس کا نام باغ و بہار کے لئے ہے جس کا نام باغ و بہار کے لئے ہے  
کیونکہ جو چیزیں ہیں ان کا نام نہیں رکھا جاتا جیسے کہ جو چیزیں کو اسم جس کے ساتھ ہی پکارے ہیں ہر وہ سبھی اسم کو جو شے میں نام

[illegible][illegible][illegible]

اس سلسلہ کے تحت ہے۔ جس میں کہ دلیل قرآن اسی قدر قلی قلی اور حوالہ دہ اور مزین ایما و حوالہ اسما و معنی سے اس آیت میں بیان کیا گیا کہ اگر خدا کے لئے کلمہ نکرہ لیا اور کلمہ نکرہ یا اسم حسی میں سے اور کسی نام کے ساتھ تو اس سے معلوم ہوا کہ اسم باری مستند ہیں اور اس طرح حدیث میں ہے کہ اسماء باری نہ انوشے ہیں تو کتاب کم کو میں معنی مانتے ہیں تو ثابت ہو گا کہ ذات باری مستند ہیں کیونکہ جب اسماء مستند ہیں تو معنی میں مستند رہو جو کلمہ اولیٰ و جدید باطل ہے اور اگر آپ ان کو غیر معنی انوشے یا خالی نام نہیں آئے گی اس وجہ سے کہ ہم کہتے ہیں کہ اسم حسی نہیں ہے دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ اسم مرکب جو ذات اسماء سے جو غیر حسی ہے تو کلمہ لفظ کرنے کے بعد آثار تکلی کر رہے ہو جو ذاتی ہے اور اسماء معنی اور ذاتیوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے یہی عجیبہ اللہ سرانی زبان میں نہ ہے اور ذاتی میں خدا کہتے ہیں اب اگر آپ ان کو میں معنی یا تو تو اس طرح اسماء مختلف ہوتے ہیں اس طرح معنی ہی مختلف ہو یا پرانی ہے حالانکہ ذات باری اور دیگر سیات مختلف ہیں جو تھے ہیں اس وجہ سے کہ ہم نے اسم کو غیر معنی مانا تاکہ خالی نام نہ آئے اور اشعار نے جو دلیل بیان کی تھی تو اس کے جواب یہ ہے کہ اسم کے ذاتی اور کلمہ نکرہ ہے اس طرح اسم لکھا گیا ہے تاکہ اس کے معنی سے ذات لکھا گیا کی زبان کی ادائیگی اس طرح ہے کہ اسم کی کو جو تفصل سے نہ کرنا ضروری ہے بعد ان دونوں چیزوں میں اسم سے مراد ذات نہیں ہے بلکہ لفظ اسم ہی مراد یا اسے معنی خالی نام نہیں آئے گی بلکہ اسماء کے کائنات سے مستعمل کرنا درست نہیں اور دوسری دلیل یعنی ازینب طاقی اسکا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں اللہ و اللہ اسماء کا اسم نزیب ہی طاقی یعنی وہ عورت جس کا نام رکھا گیا ہے اسم نزیب کے ساتھ وہ مطلق ہے تا معنی صاحب نے کیا کہ خلیفین کے درمیان نزاع عقلی ہے حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ اسم کی تین صورتیں ہیں یا تو اسم سے مراد لفظ اسم ہے یا اثر شئی مراد ہے یا صفت مراد ہے اگر اسم سے مراد لفظ اسم ہے تو اسم غیر معنی ہے اور ذاتی وہ ہی جو اصل میں گذر چکے اور اگر اسم سے مراد ذات شئی ہے تو اسم نہیں معنی ہے اور اس کے دلائل اور ان کا جواب بھی باتوں میں گذر چکا ہے اور ذاتی صاحب خود ہی قرار دیتے ہیں کہ اس معنی کے ساتھ مستثنو نہیں ہے ہاں قاضی صاحب تبارک اسم نکرہ اسم اور اسم اسم رکھا گیا جواب اور یہ اس کے لفظ اسم کو ثابت ہے اس معنی میں کہ تبارک اسم نزیب باریک ہے اور تبارک اسم نزیب نام لفظی سے منسوب ہے معنی کہ بعد کے شریعت لفظ اسم نزیب ہے ال المحول اسم اللہ علیہ السلام وہی کہ کلاما کا لفظ عقائد سال جزئی کے در و در میرے اوصاف بیان کرو پھر تری جانب سے تیسرے سلاستی جو اور تو شخص کل سالی روئے وہ مستند رہے اس شخص سے بعد رہے کے وقت اپنی ترکیبوں سے نصیحت کر رہا ہے کہ میرے رہنے کے بعد بلایت کی کہم کے مطابق نہ اور کہنے سے خود کو میرے اور نور کو کرنا تاکہ جو میرے اوصاف اپنے جاننے والے بیان کر کے کل سال رولا اور پھر سال کے پورا ہونے کے بعد میری جانب سے تم پر رضی کا سلام ہو گا اور پھر تم بیان پھر رہنے کے بعد مستور رکھی جاو گی اسلئے اس شخص لفظ اسم اسماء ہے کہ اس میں لفظ اسم نام ہے اور اگر لفظ اسم سے صفت مراد لیجاتے اور صفت کے وہ معنی مراد آئے تو کیا جو شیخ ابو الحسن کے نزدیک صفت کے معنی ہیں ابدال علی ذاتی سمیہ متصف ببعض صفات یا پھر اس کی دو قسمیں ہیں شوق ہوگی یا غیر شوق اگر شوق ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دلالت کرے گی صفات اضافیہ کے اور میرے خلق و ذوق اور یہ دلالت کرے گی صفات حقیقیہ پر اب صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ہیں ایک معنی ذات میسے کہ جو خود دو نامین اور لا غیر میسے کہ عام و ضرورت اور یہی قسم یعنی صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ایک معنی ذات



والله اصله الله فحدثت الهیة وعوقف عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع  
الان الله مختص بالعبودية الحق والاشدق الاصل يقع على كل معبود ثم غلب العبودية الحق.

ترجمہ: اور لفظ اللہ کی اصل الہیہ ہے نہ کہ حروف کے عوض میں الف لام لا اے اور چونکہ الف لام مختص ہے تعریف کا نہیں اس لیے بوقت نقلی اللہ میں فظی کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ مگر یہ کہ لفظ اللہ معبود پر حق کے ساتھ خاص ہے اور لفظ ان کے اصلی معنی کا اعتبار سے یہ معبود پر لایا جاتا ہے۔ بھر اکثری اطلاق اس کا معبود برحق پر ہونے کا۔  
تفسیر: اب یہاں سے لفظ اللہ کے اسی معنی میں بحث کرتے ہیں جس طرح سے لوگ ذات باری اور صفات باری میں جبران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں بھی جبران و جہتیں ہیں چنانچہ قدما زمانہ سے سو سے اس بات کا ہی انکار کرتے ہیں کہ اللہ کا سما ڈالی ہیں اور وہ انکار ہے کہ لام کے وضع کرنے کی غرض یہ کہ اسم کو لکھنے کی طرف اشارہ کیا جائے تب واسطہ بالوجود باری متعلق ہوں گے یا جملہ اگر باری متعلق ہیں تو انہوں نے ان کے واسطے کسی کیسے اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا جو انہوں کے لئے اشارہ کرنے کے واسطے وضع کیا ہو گا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے واسطے اشارہ کرنے کے لئے تو اسم کو وضع نہیں کیا ہے جو کہ باری متعلق اپنی ذات کی صورت میں کسی خاص کیفیت محتاج نہیں ہیں بلکہ اپنے واسطے وضع کرنے کے کوئی معنی نہیں اور ہندوں کے واسطے بھی اشارہ کرنے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ ہندو ذات باری کی صورت حاصل نہیں ہے بلکہ ان کے لئے کیسے وضع کیا جائے گا۔ اور خود ہندو ہی واقع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وضع کرنے ضروری ہے کہ موضوعات مختلف الہیہ ذات ہوں اور ذات باری ہندوں کے لئے مختلف الہیہ ذات نہیں ہیں بلکہ اللہ سے بھی باطن نہیں ہو سکتے ہیں اس معلوم ہو گیا کہ ذات باری کے لئے کوئی نام وضع نہیں کیا گیا ہے لیکن جو لوگ اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں وہ جواب دیتے ہیں کہ اسم کے لئے معلوم لکھنا ایک ہی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علم اور جادو اور جادو کا نام ہے اور اس پر بات ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور جادو اس کی صفات کے ذریعہ ہو گیا ہو اور دوسرے کے لئے لفظ وضع کر دیا ہو اب جو لوگ اسم ذاتی کے قائل ہیں ان کے پاس کیا اور فرقہ ہو گئے وہ لفظ اللہ اسم مشتق ہے وہی علم ہے وہی صفت مشتق ہے (۱) لفظ اللہ سریانی لفظ ہے۔ ان چاروں کے درمیان وہ صبر ہے کہ لفظ اللہ عربی ہو گا یا عبری یا گریغ عربی ہے تو جو قول ہے جو سریانی ہونے کے قائل ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اصل اس کی بلا امتیاز کے حرف کو حذف کر کے الل میں الف لام داخل کر دیا گیا اور وہ کہتے ہیں کہ اللہ اور گریغ عربی ہے تو یہ ہو گیا اسم مشتق ہو گا علم ہونے کے معنی ہیں کہ یہی ہے ذات معین کے لئے وضع کر دیا گیا اور علم ہے تو یہ قول ثانی ہے اور اگر مشتق ہے تو پھر وہ معبود نہیں ہیں اسم مشتق ہو گا یا صفت مشتق اگر صفت مشتق ہے تو وہ قول ثالث ہے اور اگر اسم مشتق ہے تو وہ قول اول ہے یہ چار قول احوال اور مذاہب کے سامنے لگئے اب تشریح فرمائیے قول کی تشریح سے پہلے ایک بات قیلاً سمجھ لیجئے کہ وہ اسم جو فعل اور حرف کے مقابل میں آتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) علم (۲) اسم (۳) صفت مشتق۔ ان تینوں کے درمیان دلیل ضروری ہے کہ اسم ناقص تصور شرکت سے مانع ہو گا۔

وإشفاقاً من آله الله والوهد والوهية بمعنى عبدك ومنه تأسا واثالة وتين من آله اذ الخیر  
 اذ العقل تختار في معرفته ما من آله الى فلان ای سکتا الیه لان القلوب تطمئن بذكره  
 والارواح تنسكن الى معرفته ومن آله اذ افرغ من امر نزل عليه والهد غيرة اجاره اذ انما  
 افرغ اليه وهو يحبر حقيقة افرغهم او من الالف فصل اذ لا ولع بامداد العباد مولعون  
 بالانفرغ اليه الشدايد او من آله اذ الخیر ونحيط عقله -

ترجمہ : اور لفظ الخیر سے آله اللہ والوہد والوہیہ سے جو میں سے جو کہیں اور انہیں معادہ سے تامل اور  
 استاذہ خلق ہے اور بعض کہہ گا کہ انھوں نے ان کو کہہ لیا ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص حیرت میں پڑے  
 اور اس کی وجہ اشتقاق ہوگی اس کے کہ عقل خدا کی کا حق معرفت حاصل کرنے میں مختار ہیں یا لفظ الہ خود ہے  
 اللہ کی لفظوں سے جس کے معنی ہیں کہیں کے ظان کے پاس جا کر سکون حاصل کیا خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں  
 کہ قلوب جو زمین ہاں کے گرد سے مطمئن ہوتے ہیں اور وہوں کو خدا کی معرفت سے سکون ملتا ہے یا انھوں نے اللہ و  
 غیرہ سے انہیں رقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص پیش آمد مصیبت سے گھبرائے اور اگر وہ اس وقت بولتے  
 ہیں جبکہ اس کو ملے ہوئے کو دوسرا یاہ ویر سے خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ پناہ دھونڈنے والے اس کے پاس گھر کر  
 جاتے ہیں اور وہ ان کو حقیقتاً پناہ گزین کے خیال کے مطابق پناہ دیتا ہے اور لفظ اللہ خود ہے الف میں سے جس  
 کے معنی ہیں اور میں کا پرانی ان سے پیدا کیا خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ بندے صاحب میں گھر کر خدا سے کہتے ہیں  
 یا لفظ اللہ خود ہے وہ جس کے معنی ہیں محبوب العقل ہو جانا

بقیہ مذکورہ : یا ہنرگار انبیاء تو علم بدارگاہی نہیں تو اس کی دروسو زہیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الترات  
 سمیعہ میں آئے گی بقول تعالیٰ یا منی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی من و عقل جو مجھے میں آئے گی ، اہل کو اسم  
 جنس اور ذاتی کو معرفت ششہ کہتے ہیں تو اس تقسیم سے ظاہر ہوگا کہ ششہ تقابلیں علم و نام جنس کہے ہیں لیکن اس  
 موافقہ جیسا نامی صاحب حق کا نام استعمال کریں تو وہاں پر ششہ کے وہ معنی نہیں سمجھے جائیں جو علم اور نام  
 جنس کے مقابل میں ہیں بلکہ خلق سے مراد ہے کہ وہ کسی اصل سے باخود جو باہر صفت ہو یا اسم ہو اور یہاں ذات  
 سے مراد وہ چیز ہے جو مستقل بالعبودیت ہو اور زمین سے مراد وہ چیز ہے جس میں تدریس ملین ہو خواہ شخصی ہو

وكان أصله ولادة فقلت: انوار همة الاستئصال الكسرة عليها استئصال الفهم في وجوه قليل  
الاه كاعلم واتساح ويده الجمع على البتة دون اولهته وتيل اعلم له مصدر لاديه ييه  
ولها اذا احتجبت الزنم لانه تعالى محبوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعما لا يليق  
به ويشهد له قول الشاعر كخففة من ابراج يسمعها الاهد الكبار :

نفر جسم و سائل اس صورت میں الگ اصل والا ہوگی وگرنہ تہہ بہ تہہ مل دیا جائے گا اس لئے کہ واد کمرہ ثقیل ہے جس طرح کہ جوہر کے خارجہ اثر ثقل ہے جو تہہ بہ تہہ کے بعد لانا بہ العنوا استعمال ہوا جس طرح کہ عذرا و راشخ بالجمہر متعلق ہیں اور اس قول کی تردید داس سے ہوئی ہے کہ ان کی بیعت ائمہ آتی ہے کہ ان کو اپنے کمال ان کی حاصل لایا ہے جو معصوم ہے لایا لایہ لایا لایا کلابہ اس وقت ہوئے ہیں جبکہ کوئی پورستیدہ اور بالاتر جو خدا کو لایا اس لئے کہ ہیں کہ وہ کلابہ لایا کے اور انک سے پورستیدہ اندہ جزیرہ ساقی اور اندہ ساقی صفات سے بالاتر ہے اور اس فن کے لئے شاہ شاکر کا شعر ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ بود یخ فی اس ایک دفعہ انک قسم کے انک کہ جس کو اس کا پورا معبود میں رہا ہے۔

دفعہ نہ کہ رشتہ یا اقربا یا جنسی اور ان مثال زیدہ نام کے نرس سوہم کی حیوان ہاں لیتہ صنف کا قول ثالث یعنی لفظ صرف سے  
وہ جن میں مراد ہیں خواہ اسم پیش اور عقب کے حامل ہیں جس کے بعد اس کے کچھ پہلے قول کی تشریح میں پہلی دو گفتگو تھی اصل آئے  
اور اولیٰ حیثیت سے پسند و پرہیز کا لفظ ہے خواہ ظرف ہو یا غیر ظرف کیسے جب اس پر لام نہ داخل ہو جائے تو قرآن مجید و سورہ  
کے لئے استعمال ہوتا ہے پھر اس کے بعد کو خواتین قیاس حدت کے کہ الف لام اس کے عوض میں لایا گیا اور بہت خلاف قیاس اس  
میں کہا کہ ان قیاس کے مطابق حدت کیا جائے تو غرض میں لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر نہ عدم ہے کہ الحمد و بعد کا ذکر  
یعنی کسی خاصہ صفت کے تحت حدت نہ لفظ کا ذکر کی حیثیت رکھتا ہے اور جب ذکر کی حیثیت رکھتا ہے تو پھر کسی چیز  
کو عوض میں لانے کی کیا ضرورت ہے نیز الف لام کو عوض ہے اس وجہ سے اس میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو اصل کے ساتھ  
استعمال کیا جاتا ہے نہ کہ صرف بالف لام سے کنار ہو جائے مگر لفظ اللہ تو بعد و برحق ہی کے ساتھ مخصوص ہے اس کے علاوہ  
بہرہ کا لفظ ان میں سے ہوتا ہے۔

تفصیل: - اس عقائد سے لفظ اللہ کے معنی یہ نکال کر کہ وہ ہے جو اپنے مخلوق کے بارے میں سات قبل ہی اقل و کبر الخیر ہے اور اللہ کے جو بار پنج ہے جس کے میں اس غیاب کرنا تو اب از زمین اس کو اللہ تعالیٰ معبود کے جو کا چونکہ اللہ تعالیٰ ساری مخلوق کا معبود ہے اس وجہ سے اس کو کہتے ہیں اور اس کو اللہ سے نقل کیا گیا ہے۔

[illegible]

وقیل علم لذاتہ الخصو لا ید یوصف ولا یوصف ولا ید لا بد من اسم تجر علیہ صفات  
ولا یصلح له ما یطلق علیہ سواہ ولا ید لو کان وصفا لم یکن قوله لا الہ الا اللہ توحیداً امثلاً  
لا الہ الا الرحمن فانہ لا ینع الشریکۃ .

ترجمہ ہر اور بعض نے کہا کہ لفظ اللہ خدا کی ذات خصوصہ کا علم ہے اس لئے کہ یہ لفظ خود جو وصف تو خواہے لیکن  
معنی نہیں بناتا اور اس لئے بھی کہ ذات واجب کے لئے کوئی اسم ہونا ضروری ہے جس پر تمام صفات واجب کا جبرار  
ہو سکے اور اس بات کی ملاحظہ لفظ اللہ کے سوا اور جسے خدا کا اسم جس میں جن میں کسی میں نہیں ہے نیز اس لئے کہ اگر لفظ  
اللہ کو معنی وصل یا تعلق ہو تو جو کہ وصف میں علوم ہونا چاہئے اس لئے کہ اللہ اللہ مفید توحید ہو گا جس طرح کہ لا الہ الا اللہ  
مفید توحید نہیں ہے کیونکہ وصف مانع شرکت نہیں ہوتا .

دفعہ دیکھتے ہوئے ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ہر اہل عقاب کی وجہ تسمیہ کے ذیل میں بیان کی ہے مصنف کی عبارت یہ ہے لا تسمی  
محبوب اس میں احد الاقرین ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا مقبور ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کے معنی میں کوئی اللہ تعالیٰ چھایا ہوا  
ہے جن غیر کے فعل سے وہ متاثر ہوا والا لکیر اللہ تعالیٰ کے ساتھ بیان دشمن نہیں بلکہ مصنف کو چاہئے تھا کہ محبوب کے کلمات  
محبوب کا لفظ مستقل کرتے اس ساتویں قول پر مصنف ایک شعر سے استغناء کر رہے ہیں ۔  
کلمۃ من ابن ربیع : یسروا الہ انکبت ار

ملاحظہ کیے اندر لکیر ہے اور حلف معنی قسم ہے اور اور ربیع راہ کے فقر کے ساتھ ایک شخص کا نام ہے اور کہار  
کاف کے ساتھ ہوا کہ مصنف ہے جس کے معنی میں ہے ترا ترجمہ شعر کا یہ ہو گا کہ انکبت اور ربیع کی اس ایک مرتبہ  
کی ایک قسم کی کمین ربیع اس کا ہیبت بڑا عبود اس شعر کے اندر لکیر ہے اس طور پر کہ اس شعر میں لفظ لا استقلال  
ہو چاہے جس سے اللہ خوف ہوتا ہے تاہم تراجم بعض لوگوں نے اس ساتویں قول کو اس شعر میں بیان کیا ہے ۔ شعر ہے ۔  
لہد ربیع عن الاس سطر : فہو اللہ لا یزنی وری ہو

ترجمہ میرا رب ماری مخلوق کی نظروں سے پوشیدہ ہے تو دیکھو یہی اللہ ربان ہی کہ دکھائی تو نہیں دیتے لیکن سب  
کو دیکھ رہے ہیں یہاں توصلی ترجمہ جو بالتحقیق آپ کے سامنے آگئے اور اگر آپ چاہیں کہ ان کو دلیل صحر کی ٹری میں پر و  
ری تو لفظ اللہ کا مشتق ہونا تین سال سے خالی نہیں یا تو اوقوف ہو گیا یا خال ہو گیا یا ہمزوا ہو گیا مگر اوقوف ہے تو اس  
کی داخل لاء ہوگی اور یہ توصلی ملاحظہ ہو گا اگر نشان ہے تو اس کا مشتق ہونا لاء ہو گا اور یہ توصلی ملاحظہ ہو گا اگر ہمزوا  
ہے تو ہمزوا کی رد صورت میں ہیں یا بدستج سے ہو گا یا سید سے ارفع سے ہے تو معنی میں عبود کے ہو گا اور یہ توصلی اول ہے

والاظہار اذہ وصف فی اصلہ لکنہ لما غلبت بحیث لا یستعمل فی خارجه وصلا کا علم مثل الاشیاء  
الاعتقاجی لہجہ اذ فی اجراء الوصف علیہ امتناع الوصف بعد علم تطرق احتمال الشککۃ الیہ۔

ترجمہ :- یادِ ظہر رہے کہ لفظ اللہ در حقیقت وصف ہے مگر جب غلبہ ذات باری کے لئے اس طور پر استعمال ہوئے  
تو کفر کے اندر بالکل مستقل نہیں اور علم کے مقابلہ میں جو کلمہ اس طرح کہ لفظ قریہ اور صفت میں کہ در حقیقت صفت و وصف کہتے  
ہیں مگر غلبہ کا علم ہو گئے تو اس کو علم کے قائم مقام کر دیا گیا تاہم چیزوں میں تمام صفات کا موصوف بننے میں یادِ خود کے  
صفت نہ بننے میں اولاً شریک کا احتمال نہ رکھئے میں۔

دلیل : گذشتہ اور اگر باب سے سب سے تو اس کی چار صورتیں ہیں یا تو ماخوذ ہو گا کہ جس تہیہ ہے اور یا اہستہ انی فلاں ہے  
اور یا اللہ یعنی خورشید سے اور یا اللہ الفصل سے مگر اول ہے تو قول ثانی اور اگر ثانی ہے تو قول ثالث اور اگر ثالث ہے تو قول  
رابع اور اگر رابع ہے تو قول خامس ہے۔

تفہیم :- و قبل اذ علم ذات اللہ لفظ اللہ کے بارے میں دو سرائق تھے جو اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ ذات  
مخصوص کا علم ہے اور کس اصل سے ماخوذ ہے یہ یہ قول زجاج نحوی اور سیوری کی طرف منسوب ہے یہ مسئلہ کے اوپر  
تین دلیلیں دیے ہیں اول یہ کہ لفظ اللہ خود موصوف نسبت ہے اور جیسے اسماء اس کے صفات و لقب ہوتے ہیں اور یہ خود  
کسی کی صفت نہیں نسبت ہے بلکہ صفتیت کی توفیق ہو گئی اور وہ ہم ہونا ثابت ہو گیا اور یہ بات تو سب پر ظاہر ہے کہ یہ  
ذات باری ہی کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ اعلیٰ ذات ہونا ثابت ہو گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسم  
اور ہونا یا علیہ کے اسم کے اور تمام اوصاف باری ہوں اور خود کسی کی صفت نہتے اور جب ہم نے اللہ کے ان اسماء  
پر نظر ڈالی جن کا اطلاق ذات باری پر صحیح ہے تو ان میں لفظ اللہ کے سوا کوئی لفظ ایسا نہ دکھائی دے گا اور تمام صفات  
سجارتی ہوں تو اس سے ثابت ہو گیا کہ لفظ اللہ صفت نہیں ہے اور جب صفتیت کی نفی ہو گئی تو اسمیت کا ثبوت ہو گیا  
اور یہ تو معلوم ہے کہ لفظ اللہ غرض ہے ذات باری کے ساتھ بلکہ اعلیٰ ہونا ثابت ہو گیا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر آپ  
اس کو صفت مانے ہیں تو یہ لفظ اللہ ذات باری کے لئے استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہو گا جس طرح کہ لفظ اللہ  
کا استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوتا ہے اور جب صفات غالبہ کے طور پر استعمال ہوا تو یہ لفظ اللہ اللہ مفید توحید نہ  
رہے گا جس طرح کہ لفظ اللہ اللہ مفید توحید نہیں۔ حالانکہ لفظ اللہ اللہ کا مفید توحید نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اس بات پر اجماع  
ہے کہ لفظ اللہ اللہ مفید توحید ہے بلکہ اللہ کا صفت ہونا باطل ہے لہذا یہ بات کہ صفت ہونے کی صورت میں مفید  
توحید کیوں نہیں رہے گا تو اس میں لا رکنی بات یہ ہے کہ صفت کا ماحول معنی وصفی ہوتا ہے ذات میں نہیں بلکہ ذات تو

لأن إذا من حيث هو بلا اعتبار امر آخر حقيقي أو غيره غير مقبول للبشر فلا يمكن أن يدل

عليه فقط.

ترجمہ: اس لئے کہ ذاتِ خداوندی ذاتِ خداوندی ہونے کی حیثیت سے انسان کی عقل میں نہیں آسکتی جب تک کہ ذات کے علاوہ کسی دوسرے وصف کا ہر ذائقہ حلت و دھمف خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی پس ممکن نہیں کہ ذات میں حیثیات و لذات کسی عقل کا مدخل ہے۔

واقعہ مراکز شریعتی ایہام کے درجہ میں ضرورت کی وجہ سے ان کی مالیاتی ہے تاکہ ملحقہ وضعی کارس کے ساتھ قیام ہو سکے اور وضعی وضعی مانع شرکت نہیں ہے اور جب ذیل شرکت نہیں ہے تو توجہ دینا ثابت ہوگا بخلاف عدم کی صورت میں کہ روایات کے تحت اب ذرات معین پر جو بالکل مانع شرکت ہے بلکہ لانا لانا شریعت کی صورت میں مفید توجہ دینا ہوگا پس شریعت کی صورت اول ہے،

[illegible]

ولانہ لودل علی بحر ذاتا مخصوصا لاناذاظاہر قولہ تعالیٰ وهو اللہ فی السموات معنی صحیحاً  
ولان معنی الاتفاق ہو کون احد اللفظین مشارکاً للآخر فی المعنی والتوکید ہو حاصل

### بینہ و بیان الاصول الذکورۃ۔

ترجمہ: اور اس سے اگر لفظ اللہ بعض ذات مخصوص پر رزلت کرے تو قرآن باری ۳ و اللہ فی سموات کی ظاہری  
عبادت ایسے کے کا ذرا نہیں کرے بلکہ جو عقیدہ اہل سنت والجماعت کے پیش نظر صحیح ہے اور اس کے اتفاق کی حقیقت  
یہ ہے کہ وہ لفظوں میں سے ایک دوسرے کے معنی اور ترکیب میں شریک ہوا و یہ بات لفظ اللہ اور ذکر کردہ اصل کے درمیان  
موجود ہے۔

(بقیہ بحث: معاقبہ محکم اس کو تا حدیث و روایا)

تفہیم: یہاں سے صنف مسک تالی کے اندر برتن کی دلیل سے یہ ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کی ذات فی حقہ  
بفکر کسی امر آخر کا اعتبار کرے تو اب وہ امر آخر وہ صفت حقیقی ہو یا صفت اضافیہ و لفظ اس کے عقل میں نہیں آ سکتی ہے۔  
اور جب ذات باری عقل میں نہیں آ سکتی تو کسی لفظ کا لفظ بھی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ اتفاقاً تو ان چیزوں پر رزلت  
کرتے ہیں جو چیزیں جن میں بالی جا ش اور ذات باری جن میں بالی نہیں جاتی بہذا ذات باری کسی لفظ کا دعویٰ نہیں  
ہو سکتی لہذا لفظ اللہ کے بارے میں یہ کہنا کہ ذات باری کے لئے وضع کیا گیا ہے درست نہیں ہے اور اس کو اگر ظاہر کے  
ظہور پر مبنی مانتے ہو تو یہ کہہ کر کہ لفظ اللہ اگر موضوع ہو گا ذات مخصوص کے لئے تو اس لفظ اللہ کے ذریعہ ذات پر رزلت  
نہیں ہوگی اور لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات باری پر رزلت باطل ہے لہذا لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے موضوع ہونا  
بھی باطل ہے پس لفظ اللہ کو ملنا ثابتاً درست نہیں بلکہ یہ دفع ہے بعض فرقہ نے اس دلیل کا جواب دینے کا حاصل  
یہ ہے کہ ذات کے لئے دلیل کا تصور ہو نہا کا ہے تصور بالحد اور کثرت ضروری نہیں اور متعدد ذات باری کے اندر  
تصور نہا اور کثرت سے نہا ہو سکتا ہے کہ ذات باری کا تصور بالوجہ اور وجہ کے لفظ اللہ کو اس کے لئے وضع کر دیا ہو  
تفہیم: قولہ واللہ علیہ مسک تالی کی دوسری دلیل یہ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ کو ملنا ثابتاً نہیں ہو سکتا ہے کہ لفظ  
اللہ ذات پر رزلت کو لفظ تو یہ موضوع نہیں باری و لہذا فی المؤمن کے ظاہر میں درست نہیں ہوں گے اس لئے کہ کسی صورت  
میں آیت کے معنی ہوں گے لہذا ذات المستغنی فی السماء معنی وہ ذات جو مستغنی ہے آسمان کے.....

نذر تو اس صورت میں آسمان ذات باری کے لئے ظاہر ہو جائے گا اس کی وجہ ذات باری کا علیہ فی حق ہونا اور ترجمہ  
ہونا اللہ علیہ کہ یہ بھی ذات باری کے مناسب نہیں بلکہ مستغنی کے ظاہر کا لفظ استعمال کیا ہے لہذا ظاہر  
آیت کے اعتبار سے یہ غرابی لازم نہ آئے گی اس لئے اگر ظاہر کو ملحوظ رکھ کر ان اسموات والارض کو ملنے کے متعلق ناہوا جائے

وقیل اصلہ لایہا بالسیر یا نبیۃ تعرب یحذف الالف الاخیرۃ وادخال اللام علیہ تلخیص  
لامہ اذا انفتح ما قبلہ او انضم سنۃ وقیل مطلقا

ترجمہ :- بعض نے کہتے ہیں اصل قبلہ جو سریانی زبان کا لفظ ہے جس کو عربی میں طویز بنایا گیا کہ لایہ کے بعد کہ صرف  
کریا گیا اور صرف اس مفہوم داخل کر دیا گیا، اور کہتے ہیں کہ چونکہ لایہ کا قبل مفتوح یا مضموم ہو اسلئے قرۃ کا حرف فتح  
اور بعض نے کہا کہ لایہ کے ہم کر ہر حالت میں پڑھا جائے گا۔

بقیہ ماضیہ اس صورت میں جو عربی میں پڑھنے کا اور معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ان نام چیزوں میں شامل ہے جو انسان  
ذہن کے اندر ہیں تو اس صورت میں کمال قرآنی لایہ نہیں آئے گی یہی ہوتا اگر لایہ کو علم لائق مانتے ہو تو قرآنی لایہ نام آئے گی چنانچہ اس  
صورت کے یکساں کو وصف انہو صورت میں آیت کے معنی بالکل اپنی جگہ پر درست رہیں گے کیونکہ اس صورت میں لایہ معنی  
ہو یہود کے یہودیت کا ترجمہ ہو گا یہودوں کی مسنونت حلالہ جس "واللہ معنی ہے لفظ اللہ کے وصف جو نبی برتری دلیل  
نیچے پڑ دینا کا اصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصول مذکورہ سے مشتق ہے اس لئے کہ اشتقاق کے معنی ہیں اصل لفظین کا دوسرے  
کے ساتھ جو نام معنی اور ترکیب میں، اور یہ بات لفظ اور اصول مذکورہ کے درمیان باقی جاتی ہے کیونکہ لفظ اللہ لفظی اور  
معنی دونوں اعتبار سے اصول مذکورہ کے ساتھ لگتا ہے، لہذا لفظ اللہ کا مشتق ہونا تو ثابت ہو گیا لیکن اشتقاق کے معنی کا  
ثابت ہونا کسی لفظ کے اندر یا اس کے مشتق ہونے کی دلیل نہیں ہے اور یہ بات لغوی کے اندر دلیل کی کافی ہے لہذا معنی  
اشتقاق کا یا یا مانا لفظ اللہ کے مشتق ہونے پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے یہی حال علم کی فعلی ہوتی اور مشتق ہونا  
ثابت ہو گیا اب یہ مشتق ہونا کیا وصف، وصف ہونا کا یہ ہے دلائل اس کی جو کچھ لیکن چونکہ یہ ذات باری کے ساتھ مشتق  
ہو اس وجہ سے صفات عقید کے طور پر ذات باری میں کے لئے استعمال ہونے لگا۔

تفسیر :- وقیل اصلہ لایہ یہاں سے جو متاخر میں کہتے ہیں کہ لفظ اللہ کی اصل بلاشبہ لایہ کے ساتھ اور  
یہ سریال لفظ ہے اور بعضوں نے کہا کہ قرآنی لفظ ہے اور ان کی زبان میں لایہ کے ساتھ ہونا حاتی ہے جیسے فارسی میں کہتے  
ہیں تاخیر لایہ کے معنی یہی یہود کے یہاں گو عربی بنایا گیا اس لئے یہی ہوں گے کہ لایہ کو حذف کر دیا اور معنی ابتدا کر کے  
کی وجہ سے قرآن میں لفظ لایہ زیادہ کر دیا اور ان کو لایہ کے بعد لایہ پر لایا، معنی لوگوں نے لفظ اللہ کے سریال ہونے کی تردید  
کی ہے اور کہا ہے کہ لفظ قرآن میں موجود ہے اور قرآن پاک میں اکثر کلمات عربی ہیں جس میں لایہ کسی دلیل ظاہر کے  
لفظ اللہ کو صرف نامنا درست نہیں ہے، اور اگر کہیں کہیں کہ لفظ اللہ اور لایہ میں مشابہت اور مماثلت موجود ہے تو ہم  
بہیں گے کہ صرف مشابہت کا یا یا مانا لایہ کو اصل اور لفظ اللہ کو فرع قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے،

بشمیر

وحدان الفہم من نفسہ اب الصلوۃ ولا یعتقد بہ صریح الیقین وقد جاء فی فیہ و قد جاء فی

الا لا یدارک اللہ فی سہیل : اذا ما اللہ بارت فی السجالات

ترجمہ :- اور ان کے الف کو حذف کر کے پڑھا ایس غلطی ہے کہ اس سے تکرار مکرر ہو جائے گی اور اولاد کے الف کو حذف کر کے اگر تم کو اپنی حالت سے صریح میں متفق نہیں ہو گی اور شاعر کے قولی : لا لا یدارک اللہ فی سہیل الام میں حذف الف ضرورت شعر کی کہ وجہ ہے۔

بقیہ حگدشت و تغیم لارہ بیان سے قاضی صاحب حفظ اللہ کے بارے میں ذرقت کی بحث چھڑ رہے ہیں اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اہل بکر تغیم کس کو کہتے ہیں وہ قدمہ کو سنت کے سہلی کیا معنی ہیں۔ اول بات تغیم مقام ایس آگے ہے حقیق کے تفریق کے معنی وقت و آخری سے اور کرنا اور تغیم کے معنی تقویٰ سے پڑھا یعنی پڑھ کرنا۔ دوسری بات یہ کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت متواتر دوم سنت اصطلاحی سنت متواتر کہ جس میں جو طریقہ بار بار اہل ہمارے پڑھا رہا ہو۔ اور سنت اصطلاحی کہ جس میں اس طریقہ کو حسب لوگوں نے آپس میں پکڑ لیا ہو اور سنت سے مراد سنت متواتر ہے سنت اصطلاحی نہیں۔ قاضی صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ حفظ اللہ کا اصل بکر مفتوح یا مضبوط ہے تو اس کا لہر پڑھا جائے گا اور اگر سکودہ ہے تو باریک پڑھا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً پڑھا جائے گا خواہ اس سے پہلے سکویا کیوں نہ ہو لیکن قاضی صاحب نے اول طریقہ کے بارے میں کہا کہ یہ سنت متواتر ہے یعنی یہی طریقہ صرف قہار سے منقول ہے۔ اب اس میں بات کہ اصل مفتوح اور مضبوط چولہ کی صورت میں پڑھ لیا پڑھا جائے گا اور سکودہ چولہ کی صورت میں پڑھ لیا نہیں ہو گا۔ اور دونوں صورتوں میں پڑھنے کی تین حکمتیں ہیں پہلی حکمت یہ ہے کہ پڑھنے میں ہم باری کی عظمت بوقت ہے دوسری حکمت یہ ہے کہ تغیم کی صورت میں امامی لوگ ان سے بڑی ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ باریک پڑھا جائے تو اس صورت میں صرف زبان کی لوگ سے اور ان کی ہوتی ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ پڑھنے کی صورت میں اللہ کے نام کے تلفظ اور لائے کے نام میں فرق ہو جائے گا اب اس پر بات کہ گھر کی صورت میں پڑھ لیا نہیں پڑھا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ گھر کی صورت میں تغیم کرنے کے وقت نقل لازم آتا ہے اس لئے کہ گھر و قضا کرنا ہے نیچے کی طرف آنے کا اور تغیم قضا کرنا ہے اوپر جانے کا لہذا اگر گھر کے بعد تغیم ہو گی تو لازم آئے گا سفلی سے علوی کی طرف منتقل ہونا۔ اور یہ در خواہ ہے جس طرح سکودہ علی الجملہ در خواہ ہے اور جو لوگ مطلقاً پڑھتے ہیں وہ بھی سنت متواتر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

تفسیر :- دومین الفہ بیان سے قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ حفظ اللہ میں جہاں اور کے در بیان الف سے اگر اس کو حذف کر دیا جائے تو یہ غلطی ہے اس لئے کہ ہمیں انہوی نقلی کو اور کا اس میں کہا ہے کہ یہ غلطی انہویات ہے جسک



الرحمن الرحیم اسمان بنیا اللہ بالغة من رحمہم كالتنضيان من غضبہ والعلم من علمہ و  
الوجہ فی اللغة زنة القلب انطافئ يقتضی التفضل والاحسان۔

ترجمہ: الرحمن الرحیم دعا کرتی جو زمین میں مبالغہ کرنے اور غریبی اور غم سے غصہ اور غم اور غم اور غم  
ہے غم ہے اور رحمت لغت میں اس وقت قلب اور میل نفسان کو کہتے ہیں جو فضل و احسان کا مقتضی ہو۔

تفسیر: مصنفؒ کی عبارت کو مل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ زمین اور رحیم کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول  
مجبور کا اور دوسرا مجبور کا مجبور تو کہتے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کہہ دیتے ہیں لیکن مفید ببالغہ میں زمین فطرت  
کے ذوق پر اور رحیم فیصل کے ذوق پر اور مفید ببالغہ دروہ ہے جس کا ایک خاصہ ہے کہ صفت مشبہ دوام و شہوت پر دروہت  
کرتا ہے اور اللہ رحیم دوام و شہوت میں زیادتی صفت ہے بلکہ ببالغہ کے معنی پائے گئے۔ دوام طریقہ یہ ہے کہ زخمی نے  
کمال اہو معدل عن اصلہ و بالغہ عن اصلہ یعنی جو صفت معدل ہو اپنی اصل سے دور ہو بقابلہ اصل کے طبع ہو گا۔  
اور یہ دونوں معدل ہیں اور رحیم ہے کہ زمین تو صفت مشبہ ہے لیکن رحیم کا نام فاعل ہے جو ببالغہ کہتے  
و فیہ کیا گیا ہے بہر حال دونوں کے نزدیک زمین اور رحیم صفت کہہ دیتے ہیں تو بہر حال ان کو مل کر غیر صفت ہے۔  
جواب: اسم ببالغہ اور حرف کے مقابلہ میں ہے شوق کے مقابلہ میں نہیں بلکہ لغتاً اسم صفت کو جس میں مثال ہو جائے گا۔  
اب کوئی اعتراض نہیں۔ دوام اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہنا کہ بدلے جتنا کہوں گا۔ جواب: اس بات کو بتانے  
کے لئے کہ ببالغہ میں نام غایت کا ہے صفت کا نہیں۔ اولاً کہ زمین کا کہنا کہ نام صفت کا ہے اور زمین ہونے کو بہر دونوں  
ببالغہ کہہ دیتے ہیں ببالغہ کہنے کو وضع کئے گئے ہیں۔ حالانکہ دونوں صفت ببالغہ کہتے ہیں بلکہ مفید ببالغہ ہیں مجبور کے قول  
کی بنا پر تو ظاہر ہے اور مجبور کے نزدیک زمین تو صفت مشبہ اور رحیم صرف ببالغہ کہہ دیتے ہیں اسی بات کو ملانے کے لئے  
ببالغہ کہنا۔ موصفا نہیں کہا اس کی بنا پر موصفا کہتے ہیں کہ زمین اور رحیم دو نام اس سے ہے شوق میں جیسا کہ فضاں  
مشق ہے غصہ ہے اور رحیم مشق ہے غم ہے فضاں نظیر ہے زمین کی اور رحیم نظیر ہے رحیم کی اس پر اعتراض ہو گا کہ مجبور  
کے نزدیک یہ دونوں صفت مشبہ ہیں اور صفت مشبہ لازم سے تعلق نہیں آتا۔ اور رحیم مستحق ہے جیسا کہ  
معنی ہیں رحیم کہنا۔ بلکہ زمین اور رحیم کو رحیم مشق ہے شوق نامزد درست نہیں ہو گا جواب یہ ہے کہ رحیم ہے تو مستحق لیکن غفل  
کو یہ کیا نام کی طرف اور امثال اس طرح کہ اب کہ زمین سے افعال خلق کہتے ہیں بلکہ رحیم جو اس سے ہے بہر حال رحیم  
ہو گا بلکہ زمین اور رحیم کو کہہ شوق نامزد درست ہے جیسے کہ زخمی نے فریغ اور دروہات کو بہر حال لازم کے آگے  
کیونکہ زمین کے معنی ملکہ کہ تلبہ یہاں پر ہیں اسی طرح متعلق کر کے شوق مان لیا۔

ومنہ الرحم لا تعطیٰ فہا علیٰ ما فیہا واسماء اللہ تعالیٰ انما توخذ باعتبار النقایات التھی

انفال دون البادی النبی تکلون انفالات۔

ترجمہ: سورہ رحم دیکھو وہی اسی رحم سے اخذ ہے کہ جو کہ درم بھی اس چیز پر رحم ہوتا ہے اس کے اندر جو رحم ہے اور کثرت اللہ کے ساتھ جس نے نہ متنازع و اس کا اعتبار سے ملحوظ نہیں جو ان قبیل تاثیرات میں اور ہادی و حساب باب کے اعتبار سے نہیں جائز ہیں انما نفات ہے۔

واقیر و گزشتہ وارفتہ جب یہاں سے رحمت کے معنی بیان کرتے ہیں علت میں رحمت کے معنی ہیں اس وقت قلب اور عقل انسانی کے جو فضل و احسان کا اعتقاد کرتا ہے اور اس سے ماخوذ ہے کہ ہم بھی مجزویہ ذاتی اور مناسبت اس کے اشتقاق کیا ہے کہ کبر ذاتی بھی یہاں نہیں ہوتا ہے اس چیز پر جو کبر ذاتی میں ہوتا ہے لیکن یہ مناسبت بیان کرنا فیض ہے کہ کبر رحمت میں انکسالات و معالجات ہے اور ہم کہن بھی ذاتی میں انکسالات جسمانی ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انکسالات میں مناسبت ہے اور اشتقاق کئے کا ہے۔

انقباسی۔ واسماء اللہ تعالیٰ عبادت ایک اعتراض کا جواب ہے اور اس جو رحمت میں اسامہ سے مزید الفاظ اس جو صفات باری پر دلالت کریں اور ان اعتراض میں ہے کہ آیت رحمت کے معنی بیان کئے وقت قلب اور انکسالات کے اور انکسالات کئے ہیں نفس کے اندر ہے کہ نفس کا اندر ہونا اور حیثیت جسمانیہ لہذا کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو مزید جسمانی کے اندر ہوتا ہے جو کبر ذاتی جسمانی کسی اشرف کو قبول کرتا ہے اور جو نفس پر یکلیت طاری ہوتی ہے لہذا کثرت برحق اور ہم کا اطلاق کرتے ہو تو باری تعالیٰ کے لئے نفس اور ہم انکسالات کرنا لازم ہے کہ کثرت خفا یا ظہر ہونا لازم آتا ہے اور یہ سب چیزیں مستحکم ہیں لہذا کثرت کو گویا کثرت اری کا ممکن ہونا لازم ہے کہ آیت تبارک اکل علی ہے بلکہ رحمت اور ہم کا اطلاق کثرت باری پر دلالت کرتا ہے اور ہم انکسالات کے اندر ہونا لازم آتا ہے کہ ان کے حقیقی معنی کے اعتبار سے رحمت نہ ہو تو وہی روح الفاظ کا اطلاق کثرت باری پر دلالت کفایات اور تبارک اعتبار سے ہونا ہے جو انقباسی تاثریں روح اباب و بادیات کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو انقباسی انفال تاثریں۔ مثلاً انقباسی رحمت اس کے معنی وقت قلب کے ہیں یا وہی بلیہ و صیغہ کلام کا انقباسی نام و احسان ہے مثلاً انقباسی انفال ہے اور انقباسی تاثر ہے پس جب رحمت کا اطلاق کثرت باری پر ہوا تو انقباسی نام کے معنی کے اعتبار سے ہو گا اور رحمتی کے معنی سمجھیں کہ اس جواب کا معاملہ یہ ہے کہ رحمت اور ہم کا اطلاق کثرت باری پر بطور ممانعت یا استعارہ تفسیل کے ہے۔ پہلا ایقین باری اور رحمت اور ہم باری پر ہے کہ سب ہو کر سب عار دیا جاتا ہے یہاں پر بھی یہ بات جو رحمت کے ہو کہ رحمت جو سب ہے وہ ہو کر مولانا انعام و احسان جو سب ہے اور استعارہ تفسیل کے ہیں۔ ایک رحمت ستر و دو دوسری رحمت ستر و ایک ستر تفسیل دینا۔ اور جو لفظ رحمت ستر کے لئے استعمال کیا اس کو رحمت ستر کے لئے استعمال کرنا اور یہاں پر



لَا تَدْعُهُمُ الْاَوْفَرُ وَالْكَافِرُ وَرَحِيمُ الْاَوْفَرُ لَا تَدْعُهُمْ فَوْسَمٌ وَعَلَى الثَّانِي تَقِيلُ يَا حُلَنُ الدَّانِيَا  
وَالْاَوْفَرُ وَرَحِيمُ الدَّانِيَا لِأَنَّ الْمَنَعَ الْاَوْفَرُ كُلُّهَا جَسَامٌ فَاَمَّا النِّعَمُ الدَّانِيَّةُ فَعَمَلِيَّةٌ وَخَفِيَّةٌ۔

ترجمہ :- اس لئے کہ دنیا کی رحمت فوسم و کافروں کو نہایت اور رحیم الاوفرہ رحیم کی آخرت کی طرف ادا کرتے ہوئے کہا جاتا تھا۔ اس لئے کہ رحمت آخرت صرف فوسم کے لئے ہے۔ اور دوسرے لوگوں کے لئے باقی رحمت اللہنا و الاوفرہ داناؤں کے لئے رحیم الدینا اور رحیم الاوفرہ داناؤں کے لئے رحیم الاوفرہ فقہاء کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ آخرت میں سب کی سب بڑی ہیں اور دنیا کی نعمتیں سب سے چھوٹی ہیں اور بڑی ہیں۔

البقیہ مکتوبات :- اس لئے کہ دنیا کی رحمت فوسم و کافروں کو نہایت اور رحیم الاوفرہ رحیم کی آخرت کی طرف ادا کرتے ہوئے کہا جاتا تھا۔ اس لئے کہ رحمت آخرت صرف فوسم کے لئے ہے۔ اور دوسرے لوگوں کے لئے باقی رحمت اللہنا و الاوفرہ داناؤں کے لئے رحیم الدینا اور رحیم الاوفرہ داناؤں کے لئے رحیم الاوفرہ فقہاء کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ آخرت میں سب کی سب بڑی ہیں اور دنیا کی نعمتیں سب سے چھوٹی ہیں اور بڑی ہیں۔

دعای الہی سے زیادتی بحسب کیفیت کو ثابت کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر زیادتی بحسب کیفیت کہلائے گی پہلے تو زمین کی اوصاف دنیا و آخرت دونوں کی طرف ہوگی اور رحیم کی اوصاف صرف دنیا کی طرف ہوگی کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہی ہیں اور رحیم کی نسبت آخرت کی طرف نہیں ہو سکتی۔ پس دنیا کی نعمتیں چھوٹی ہیں اور بڑی ہیں۔ ابتدا چھوٹی نعمتوں کا لٹا کر کرتے ہوئے رحیم کی اوصاف دنیا کی طرف ہو جاتی ہیں اور بڑی ہیں۔ ہو گا کہ اسے دنیا کے اندر بڑے بڑے اور آخرت میں سارے انعام کر رہا ہے۔ اور رحیم الدینا کا ترجمہ ہو گا اسے دنیا کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والے۔

وانما قلنا والقياس يقتضي الاترقي من الأدنى الى الأعلى لتقدم رحمة الدنيا ولأنه صار كالعلم  
من حيث أنه لا يوصف به غيره لأن مفاد النعم الحقيقي الباقى الرحمة غايته وثلث لا يصدق  
على غيره لأن من عداه فهو مستعاض بالظفر انما يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو مزيج  
رقعة الجسدية وحب المال عن القلب ثم أنه كالواسط في ذلك لأن ذات النعم ووجودها و  
القدرة على إيصالها والداعية الباعثة عليه والتمكن من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل  
الانتفاع إلى غير ذلك من خلقه لا يقدّر عليها أحد غيره ولأن الرحمن لما دل على جلالة النعم  
وأصولها ذكر الرحيم ليناول ما خرج منها ليكون كالسمعة والوديفاء أولها فظة على رأس الأس

ترجمہ :- وانما قلنا اور رحمن کو مقدم فرمایا گیا والا تو کفایس کا تقاضہ یہ ہے کہ ذکر اوصاف کے مقام میں بار بار  
مہنت کا اعلیٰ مصنف کی طرف ترقی کی جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہمارے لئے بھی کر جن لفظ اللہ کے  
مشارع جاس بیشب سے کہ فی اللہ کی صفت نہیں ہوتا۔ جس طرح کہ لفظ اللہ کا اطلاق ذات بارے کے سو کسی پر نہیں  
ہوتا کیونکہ رحمن کے معنی اس نعمت حقیقی کے ہیں جو رحمت کے احوالی مقام کو پہنچا ہوا ہو اور یہ معنی غیر اللہ پر صادق  
نہیں پڑتے اس لئے خدا کے علاوہ جتنے بھی لوگ ہیں وہ اپنے لطف و انعام کے بدل کے غلامی رشتے میں نواہرہ ملن آخر  
میں ثواب کی پروا معلوم کے من سے تفریق کرنا مقصود ہیں اور رحمت رائل کرنا پیش نظر ہر بزم جنس کی بنا پر ہمارے  
ہے یا اپنے دل سے ان کی محبت و ذکر کرنا نہ صرف ہو اور بندہ پھر اپنے لطف کے اندر ایک واسطہ ہے اس لئے کہ خود  
معتول کی ذات یا ان کا وجود اور نعم کو دینے پر قدرت دیتا اور وہ داعیہ جو بندہ کو دینے پر مجبور کرتا ہے اور نعمتوں  
سے شغف ہونے کے قدرت دیتا اور وہ قوتیں عطا کرنا جن کے ذریعہ انسان فیضیاب ہو سکے اور اس کے علاوہ نسبت  
کی چیزیں یہ سب اللہ ہی کے یہاں گونہ سے ہیں خدا کے علاوہ ان چیزوں کی کوئی دوسرا قدرت نہیں رکھتا یا اس  
لئے کہ رحمن جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو ذکر کیا تاکہ بتایا ہو جائے  
ان نعمتوں کو جو رحمن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر بطور تہنہ اور ردیف کے ہو گا یا دوسرا اس کی مخالفت کی  
وجہ سے رحیم کو مقرر کر گیا

تقسیم برادران و اقسام اقسام برادران سے ایک سوال و جواب کو ذکر کر رہے ہیں لیکن سوال جواب کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لینے چاہئے کہ کیا حق تعالیٰ نے جس اقتباس کے تحت بیان کیا ہے کہ قاعدہ و رتبہ کو معاف کے تذکرہ کو قریب یہ سوال یہاں تک پہنچنے والی وہ دفعہ کو ذکر کر رہے ہیں اور بعد میں اہل کو کوئی نکتہ لکھنے کو بعد میں ذکر کرنے سے قاعدہ جدید حاصل ہوتا ہے کیلئے اس کے ذکر کو اعلیٰ کو مقدم ذکر کر دیا جائے تو یہ سوالی کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ اعلیٰ قواسم اعلیٰ کے معنی پر مشتمل ہی تھا بلکہ اعلیٰ کو ذکر کر کے سوائے ذکر اور کے کوئی قاعدہ جدید یا حاصل نہیں ہوتا یہ قاعدہ سمجھنے کے بعد اب سمجھنے کو اترتے ارجح میں مذکورہ احوال کا موقع ہے اور اترتے میں بقا بلکہ رجم کے اشیاء ہے اور ارجح اعلیٰ ہے لہذا رجم کو مقدم ہونا چاہئے لیکن یہی سوالی کے برعکس ہے جس رجن مقدم ہے تاہم یہاں اس کے لیے جواب دیتے ہیں اہل یہ کہ رجن زیادتی بحسب اہلیت کے اعتبار سے وقت و نیاز و ولایت کو لیتے اور رحمت و نیاز و رحمت کے اعتبار سے مقدم ہے رحمت آخرت پر لہذا اس کے نظر اعلیٰ یعنی رجن کو بھی ذکر مقدم کر دیا تاکہ ذیل کا وجود نہ کریں مطابق جو چاہتے ہوں گے کے وجود و مطلق کے دوسرا جواب یہ ہے کہ رجن کو اشارہ کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے کیونکہ غیر الیہ اس کے ساتھ باہل متصف نہیں ہوتا جس طرح کہ اشارہ کا اطلاق غیر نشہ نہیں ہوتا اس مشابہت کی وجہ سے قسمل علم کی حیثیت میں ہونا چاہیے اور چونکہ علم مقدم ہوتا ہے وصف اہل اس لئے رجن کو مقدم کر دیا رجم پر یہ خلاف رجم کے اس کا اطلاق غیر الیہ نہیں ہوتا ہے چنانچہ حضور و اہل بیت علیہ السلام کے لئے رجم کا لفظ بالوضوح وقت رجم کے اندل استعمال ہوا ہے اب ہم یہ بات کہ لفظ رجن کا اطلاق غیر الیہ نہیں ہوتا قواسم کا جواب یہ ہے کہ رجن کے معنی نہیں اس معنی حقیقی کے جو انعام کے امتداد کمال کے درجہ کو بیان ہوا جو اور ہم سمجھتے ہیں کہ یہ معنی غیر الیہ برصا دتی نہیں آئے لہذا رجن کا اطلاق غیر الیہ نہیں ہو سکتا ہے اب یہی یہ بات کہ میں غیر الیہ کے اندر کیل نہیں پائے جاتے قواسم کا جواب سننے سے پہلے معنی حقیقی اور انعام کے دور کمال کے معنی سمجھ لیجئے معنی حقیقی اس معنی کو کہتے ہیں جو خاص یعنی ذاتی نہیں دینا جو انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو اور انعام کا دور یہ کمال ہے کہ انعام کرنے کے اس کے بدلے کا جواب الیہ ہو اب سننے کے بعد کمال اس لئے نہیں پایا جاتا اگر بندہ نطف و انعام کرنے کے اس کے عوض کے مستحق رہتے ہیں اب بدل کی وہ قسمیں ہیں جملہ منفعت اور دینہ منفعت یہی مطلب منفعت کا وہ دور قسمل نہیں یا تو آخرت سے متعلق ہو گا یا دنیا سے بندہ ان میں یا دونوں قسم کے بدلے کے خواہاں ہیں جملہ منفعت متعلق باخرت کے قواسم طور پر کہ انعام کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے آخرت کے اندر جواب کی شرح کے متعلق رہتے ہیں اور سبب منفعت متعلق بالذات کے اس طور پر کہ دنیا میں بہترین تعریف کے طالب رہتے ہیں اور دینہ منفعت کے اس طور پر کہ انعام کے وقت میں سبب کو مطلق کرنا چاہتا ہے یا اول سے مال کی محبت کو ترک کرنا راقوت غنیمت اس وقت کو کہتے ہیں جو اپنے ہم جنس کو پریت ان حال کو دیکھ کر عارض ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے انسان مضطرب ہو جاتا ہے اس کیفیت کے عارض ہونے کے بعد اگر مال حدیثا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اضطراب کو ختم کرنے کے لئے دست راہ سے راقوت منفعت پائی گئی جس شخص کے اندر رقبہ اعلیٰ کا لفظ موجود ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ انعام کے بدلے سے خسرت کے عذر کو دفع کرنا چاہتا ہے خستہ کیے ہیں حق مال کو ذکر دینا اور رقبہ کے معنی طوق کے ہیں اور معنی حقیقی ہونے کی خسرت غیر الیہ سے اس لئے مشق ہے کہ بندہ انعام کرنے میں صرف واسطہ ہے کیونکہ خود لغتوں کو پیدا کرنا اور ان کو وجود

والاظهر انه غير منصرف وان خطرا ختمه الله ان يكون له مؤثر على فعله او تفلا  
الحال انما هو الغالب بابه.

ترجمہ :- والاظهر انہ غیر منصرف ہے کہ درجن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا غلبہ کے ساتھ محض ہونا اس بات سے  
انہی کے اس کا مؤثر فعلی یا لفظی نہ کہ دوزخ پر آئے دیگر جو بھی غیر منصرف ہیں ان کلمات کے ساتھ لاحق کر لینے  
کی وجہ سے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے۔

ابقیہ منگہ منشدہ میں لانا اور ان کو مستحق تکلیف بنانے میں قدرت عمل کرنا اور وہ داعی و شوقی جو نہ ہو کر انکا  
نفس پر اسرار ہوا اور عقل سے نفیع یا ہونے پر قادر ہونا اور وہ تو قیاس کر جن کے ذریعہ سے نفیع یا ہوسکتا  
ہے نیز اس کے عمل اور عقبت میں جو کچھ ہو سکتی ہیں سب کی سب اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں بغیر خدا کے ان چیزوں  
پر کوئی قادر نہیں۔ نیز جواب یہ ہے کہ جب درجن کے اندر زیادتی بحسب کیفیت کا کافی خلایا تو گویا حسن  
نے بڑی بڑی نعمتوں پر دلالت کی۔ اور سید کے اندر اللہ کے اوصاف بیان کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اسے رحمت کو  
رکھا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کے بڑے بڑے انعامات نمایاں ہوں لیکن جھوٹی نعمتیں اس سے روکتی ہیں اور ہم  
کو بطور تکملہ اور تہذیب کے یاد دہانی کے یہاں تک کہ ہوا اور مکی شہر بعد میں ہوا کرتی ہے لہذا ہم کو بعد میں ذکر کیا گیا اب اس  
بیانات کے لفظ ارحم کو ذکر کرنے کے مقصد سے معلوم ہو کہ اس کی کیا نعمتیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو ہم انکلیں کہ دور  
کرنا مقصود ہے کہ معلوم میں حاجت تو معلوم میں قدرت والے سے طلب کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے تو بڑے بڑے انعامات  
اور درجہ قدرت والا ہے بغیر اس سے جھوٹی نعمتوں کو کرنا طلب کیا جائے پس اللہ تعالیٰ نے درجہ کو ذکر فرما کر اس  
دہم کو رکھ کر دیا تاکہ جھوٹی نعمتیں بھی اس کے اندر آجائیں تو گو اللہ تعالیٰ لفظ ارحم کو ذکر کر کے یہ قرار ہے اس کے  
میرے بندوں میں جو کوئی نہ ہو کہ مجھ سے بڑی بڑی نعمتیں طلب کر دے جو یہ کہ تو اس رحیم میں ہوں ہذا مجھ سے  
جھوٹی جھوٹی نعمتیں بھی طلب کرو۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ درجہ کو رکوس آیات کی مداخلت کے لئے جو ذکر کیا گیا تو اس  
آیات سے آیت کے آخری حرف ملا دیں جو خصوصی کیفیت کے ساتھ متعین مخصوص کیفیت ہے کہ اللہ کا آرزو  
حرف ہائے سگانہ کے بعد میں آکر رہے جبکہ وہاں اور دین و مستعین پس یہاں بلا سب کی کیا تاکہ آیتوں کے  
افاضل کی کیفیت پر بال رہیں۔ اور یہ بات یاد رہے کہ یہ وہ امام شافعی کے مسلک ہیں جن سے جو ہم اللہ کو فاضل کا جراتے  
ہیں اور اس کی ایک کیفیت قرار دیتے ہیں اس کی وجہ سے مداخلت رکوس آیات کی ضرورت پیش آتی۔

تفسیر :- والا ظاہر یہاں سے لفظ ارحم کے متعلق خود بحث کر رہے ہیں کہ لفظ ارحم غیر منصرف ہو گیا یا منصرف۔  
اس بحث کو دیکھنے سے پہلے ایک خودی مسئلہ سمجھ لیجئے خودی مسئلہ یہ کہ الف تکرار کیا جائے گا ہم اس میں تیار ہوئے ہیں  
اور جس وصف میں زیادہ ہوئے ہیں۔ اگر لام میں زیادتی ہو تو اس کے غیر منصرف بننے کے واسطے علمیت شرط ہے اور اگر

وَأَمَّا خَصَّ التَّائِبِينَ بِهَذِهِ الْإِذْنِ لِيَعْلَمَ أَنَّ الْإِذْنَ يُسْتَعْقَبُ أَنْ يَسْتَعَانَ بِفِيهِ مَا عَزَا إِلَى الْإِذْنِ

الحقيقة الذي هو سؤل اعلمها عاجلها واجلها اجليها وخفيها يتوجه بشرائه الى جذب

القدس ويسلك مجيل التوفيق ويشغل بني ذكوة والاستمناد يدعون عن شارة -

ترجمہ :- اور میرے گناہوں میں سے جو میرے نہیں اسماء کو ذکر کیا گیا۔ آگے عارف میں بات کو جان کے لکھ اس بات کے لائق کہ اس سے ظاہر میں مدد طلب کی جاتے صرف وہی ذات ہے جو موصوفی ہو اور ظلم فعل کا اور اگر وہی لاہو خواہ بعض صورتوں میں یا بعد میں دلی جو فی نہیں یا اثری پس عارف میں بات کو بھی کہ اپنے پورے دل و دماغ کے ساتھ جواب دے کی کیفیت خواجہ جوحائے اولیاء کی توفیق کی کسی کو مضبوط کرنے اور اس کا اطمینان دینے کے ذکر کے ساتھ مشغول رہ جائے اور میں اللہ ہی سے مدد طلب کرے۔

القبول و کلام شدہ و بعض میں نیز اقبال ہے کہ اس کو غیر مشروط ہونے کے لئے بعض صفات کو انقطاع و تعلاتی کی شرط بنانا چاہئے ہیں اور بعض صفات وجود و تعلاتی کی شرط بنائے گئے ہیں اور بعض کو غیر مشروط ہونا چاہئے مگر اس کا مؤثر نہ فعلی کے وزن پر آتا ہے اور غلات کے وزن پر نہیں آتا اور ان کو مشروط ہونا چاہئے کیونکہ مؤثر نہ غلات کے وزن پر نہ آتا ہے نہ اسے سمجھنے کے بعد اس لفظ میں نظر کرنے کو چاہئے کہ اس کا مؤثر نہ غلات کے وزن پر نہیں آتا بلکہ ان کو مل کے نقطہ نظر سے غیر مشروط ہونا چاہئے اور انقطاع کی شرط بنائے گئے ہیں مگر ان کو اس کے نزدیک مشروط ہونا چاہئے جو وہ فعل کی شرط بنانا چاہئے ہیں کیونکہ انقطاع میں کماقتاری کے ساتھ انقطاع ہونے کی وجہ سے کوئی مؤثر نہ نہیں آتا جو جائیداد نہیں آسکتا لیکن تاہم صاحب کہتے ہیں ان کو مل کے نقطہ نظر سے بھی اس کو غیر مشروط ہونا چاہئے نقطہ نظر کو ان صفات کے ساتھ واضح کرتے ہوئے شریح کا مؤثر نہ کثر فعلی کے وزن پر آتا ہے نہ اس کا کوئی عمل علی شریعہ نہ کرتے ہوئے غیر مشروط ہونا چاہئے گا۔

تفسیر میں۔ وہ تافہن الحسیۃ میں ہے تافہن حواس نصیب کے۔ ذہلان اس کے اعتقاد میں اللہ کے وہ بیابان کہتے ہیں یعنی تسمیہ کے اندر فقط اللہ اور ذہن اور جسم ہی کو سمجھ کر کیا تو وہ اعتقاد حواس سمجھنے سے پہلے کہا بات سمجھ جاتے بات یہ ہے کہ تافہن صاحب کے چل کر ایک قاعدہ میں کہیں گے کہ ان کی تفسیر، حکم علی انوصف یشرع تعلیقاً لربیع انکس ووصف ربک ان حکم رب ربہ جو توفیق ووصف اس تفسیر کے کہتے غفلت اور غفلت ہی ہوگا کہ نہیں اور موصوف اس حکم کا سمجھ لان اور اس کے بعد جو جسے استحقاق ہوتا ہے اس میں سمجھ کر اللہ تعالیٰ نے استحقاق تسمیہ کو تفسیر کی بات فقط اللہ اور ذہن اور جسم پر اور اللہ کے معنی سمجھ چکے ہیں۔ اور ذہن کے معنی بڑے بڑے اقدام کرتا اور جسم کے معنی جموں کے معنی ہے اقدام کرتا ہوا۔ استحقاق تسمیہ کنوں اوصاف پر تفسیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ استحقاق استقامت وہ ہے جس بات کے جو موصوف وحق تعالیٰ

الحمد لله الحمد هو الشارح على الجليل الاختيارى من نعمة او غير هوالا لحد هو الشارح على الجليل مطلقا القول  
 حديث زيدا اعلى على كتم ولا تقول جملة على حسن بل مدخله قليل هما الخوان والشكر في مقابلة  
 المنة قولوا وعملوا عقلا اقاله انا ذاكم الخلاء من المنة يدي ولساني والضمير الى الجيبا انهما اعم  
 منهما من وجوه واخص من الخلق

الترتيب من غير ان يتصل جمل غيب محب بزبان من تعریف کرنا اغواہ لغوی نعمت کے مقابل میں ہرگز اور صحیح مطلقا  
 انشاء جملہ تعریف کرنا غواہ غیب محب یا فی اختیار یہ آپ حدیث میں لفظی طور پر ذکر نہیں کیے ہیں مگر نہایت زیادہ اعلیٰ حسن  
 نہیں کہہ سکتے لکن اس موقع پر درست ہیں لکن اور بعض جملہ گورہ و مدح و قول بھائی بھائی ہیں اور شکر نعمت کے مقابل میں آتا  
 ہے غور و شکر قول اعلا اور فوق اور اہر شکر کہ ہے انا ذاکم انفا من خلقہ یدور و سانی والضمیر الجیب اثر و شکر ہی تعریف  
 کے میری طرف سے ہے اس لئے میں چیز دل کا انا ذاکم کیا ہیست با حق کا اور میری زبان کا اور میرے پوشیدہ قلب کا پس شکر و مدح  
 طرز سے میں وجہ عام اور وجہ خاص ہے

دقیقہ مگر دل شہ پر وہ تو ہم انصاف غلام خود دل اور خواہ بعد میں ملنے والے شے کے اندام پہلے یا چھوٹے تاکہ عارف ہاں است  
 کو بیان کرے جو سے طریقہ پلانہ کی طرف ترجیح ہو جائے اور اس کی کو توفیق کی رحمت کو مضبوط کرے اور اس کا باطن اس کے ذکر کے  
 ساتھ مشغول ہو جائے اور مرقہ شری سے ہر دغلب کرے غیر اللہ سے نہیں

تفسیر میں وہ تامل مناسب انشاء اللہ کے تحقیق میں باتمہدیان کی ہیں ایک حد تک لغوی اور اصطلاحی تعریف و تحقیق اور  
 حمد و مدح و شکر میں ایسی فرق دوام الحمد با غلبہ خود کی کہ ہے۔ تمام الحمد پر حرف لام کلام ساتھ پہلی بات کچھ تکرار نہیں ہو  
 انشاء اللہ لیل الاضیاء کی میں فرق اور غیر با صفت شے تعریف میں ترن لفظ مستعمل کیے ہیں لفظ شامادریل امتیازی اور  
 نعمت متعلق کے متعلق سے شکر کہ میں معنی کہتے ہیں ایک صفات کا کہ کو ظاہر کرنا اس معنی کا تا یہ حدیث سے بھی جاتی ہے  
 حدیث لایم شکر علیک انک لا تینت علی نفسک بترجمہ میں آپ کی شانہ کا مدح اور اس کے ساتھ اس جیسا کہ آپ نے اپنی شانہ کی  
 ہے حدیث میں شانہ کے معنی صفات کا کہ ظاہر کرنا ہے اب معنی میں کہ میں آپ کی صفات کا کہ کا مدح اور اس کے ساتھ اس جیسا کہ  
 آپ نے اپنی صفات کا کہ یہ ان کی ہیں۔ دو ترجمے معنی ہیں جملہ صفات اور صفات ذکر کرنا اغواہ خودی یا شکر اس معنی کا تا یہ بھی  
 حدیث سے صحیح ہے حدیث میں شکر علی خیر اذیت اور اذیت و خیر علی شرا و حیرت لایم ترجمہ حضور کے صحابہ سے خطاب ہو کر زیادہ  
 تھا کہ میں کا شکر کہ تا کہ ذکر و اس کے لئے بہت حاجت ہے اور اس کا شکر شکر کا ذکر کیا اس کے لئے بہت حاجت ہے اور حدیث  
 میں شکر اور شکر کا ذکر کرنا اصل ہے کہ شکر کے معنی مطلق ذکر کرنا ہے کہ میں اس کے شکر کے معنی ذکر کرنا یا شکر کے ہونے کو چاہتے

میں خیر یا شر کا ذکر کرنا شکار ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ کائنات کا کائنات کے لیے تیسرے معنی شائبہ کے ذکر کا بدستور ہے۔ اس تیسرے معنی کے اور اعتراض جو محال یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے شائبہ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کتنا درست نہیں ہے مسئلہ کہ باری تعالیٰ کو انسان ہی سے بڑا نہیں اور باری تعالیٰ کی طرف اس معنی کے اعتبار سے شائبہ کی نسبت کرنا ایسا ہے جیسا کہ آپ نے انشاء تعالیٰ کے لئے انسان کو ثابت کر دیا حالانکہ کائنات تعالیٰ کے لئے انسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس بیان سے مراد وہ گوشت کا شکرہ نہیں ہے جو ظاہر ذریعہ لفظ ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ لانا فائدہ والا علامہ مع شعور انفیض والا دہن ہے یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کہ اگر فیضان کرے تو اس کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو اور انسان کے بعض ذات باری میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ اب مسئلہ حمل اختیار کی کیا بہت عمل کے ساتھ جو طرح ذات منصف ہو سکتی ہیں اس کی طرح صفات بھی منصف ہو سکتی ہیں حمل اختیار کی کی تیرے تعریف پر ایک ایک اعتراض پر تاجہ وہ یہ کہ جس کی تعریف سے معلوم ہو کہ کہ جو صرف صفات اختیار ہی پر کیا جاتی ہے ان صفات غیر اختیاری پر نہیں حالانکہ ہر منصفیت میں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتی یعنی ان صفات غیر اختیاری پر نہیں محدود ہوتی ہے جسے سزا باری قدرت و علم خداوندی کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس اعتبار سے جس کی تعریف خیر یا شر یا کئی حالانکہ تعریف کو حد سے ہوئی ہو ایسے اس تعریف کو جامع بنانے اور حد کے اطلاق کو صفات ذاتیہ پر صحیح کرنے کے لئے جو جواب دیئے جاتے ہیں اول جواب یہ ہے کہ ان صفات اختیار کے معنی نہیں کہ جو بالاختیار صادر ہوں بلکہ یہ معنی ہیں کہ ان صفات اختیار یا بالقوة ہیں۔ ان میں جن کی مستان سے ہے کہ ان صفات سے حاصل ہوں اور صفات ذاتیہ بالقوة ان صفات اختیار پر ہیں لہذا تعریف محدود جامع ہوگی جو کئی اور صفات ذاتیہ پر محدود کا اطلاق بھی درست ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ کہیں اختیار کی کے معنی ہیں کہ جو ان صفات داخل اختیار سے صادر ہوں خواہ بالاختیار خواہ بغير اختیار یا بالاختیار یا بغير اختیار اور ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ کا محدود کر کے داخل کرنا بالاختیار سے بڑا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں بلکہ بالاختیار بھی محدود کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ جو صفات سے ہیں اور قدرت نام - اور یہاں خاص ہو کہ عام مراد ان کا ہے یعنی محدود کر کے محدود کر دیا جاتا ہے اور اندر کا اطلاق ان صفات اختیار اور غیر اختیار میں دونوں پر ہوتا ہے لہذا محدود کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے چوتھا جواب یہ ہے کہ یہاں قدرتی مراد ہے محدود کر دیا نہیں ہے اور حمل اختیار کی کی تیرے معنی ہیں کہ جو صفات ذاتیہ پر ہیں نہیں بلکہ ظاہر محدود کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے۔ تعریف میں تیسرا نقطہ شہدہ لفظ نعمت کا اگر کر کے فعل کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کے نام کے ہیں اور اگر کلمہ تعلق کے ساتھ پڑھا جائے تو اس معنی تسلیم کے بغیر خوش گوار بنانا اور اگر تیسرے فعل کے ساتھ پڑھا جائے تو ان سرسرا اور خوشی کے یہاں پر قدرت کر کے ساتھ تیرے اور انتہا کے معنی ملے ہیں۔ اب تعریف یہ ہونی کہ قدرت تعریف کرنا ان صفات اختیار پر قدرت کے مقابلہ میں جو یا غیر نعمت کے تقاضا میں والہون ہو لہذا قدرت نامی صاحب مدد کی تعریف کرتے ہیں۔ مطلق ان صفات غیر ضروریہ کرنا خواہ ان صفات اختیاری جو یا یا غیر اختیاری دونوں کے لئے کہ تعریف کر کے ہیں۔ تعریف سمجھنے سے پہلے سمجھنے کو شکر کے درمیں ہیں۔ تعریف اور مطلق ہی۔

سہ مشورہ میں کہہ رہے ہیں کہ اگر وہ اس مسئلہ کی تعریف کے ساتھ شکر کا جو ظاہر اور دل اور دل میں فرق واضح ہے۔



مستحق کے اعتبار سے خاص ہے۔ عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت کے پائے جانے کے لئے تین ادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ اور چنان دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کر دی۔ مدعو نے زبان سے اہم یا آپ کا شکریہ بیان کر دیا۔ یا ان کی کبریاں شہ زبان سے ہوئی اور شکر میں یا ان کی کبریاں شہت کے مقابل میں ہے۔ دوسرا مادہ چنان چہ پائی جانے کے مقابل میں ہے۔ آپ نے جو میں کسی کی زبان سے توفیق کر دی۔ تیسرا مادہ یہ ہے کہ آپ نے غم کو در شہوت کھلائی میں نے کھار ہاتھ سے آپ کی تعلیم کر دی۔ یہ غرق تو میں نے اعتبار سے تھا اور اس مثال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ مدعو مدد دہ دونوں کے مقابل میں لازم آتا ہے۔ اور شکر کے مقابل میں کفر آتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ مدعو مدد دہ کہتے ہیں تو گویا میں کو مدد دہ کہتے ہیں تو قبائح کو اور ظاہر ہے کہ میں اور قبایح میں تقابل ہے۔ اور شکر کہتے ہیں انوار نعمت بابت ان الفعل الذی یلحق من تعظیم اہم اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور ظاہر ہے کہ انظار و کتمان میں تقابل ہے۔ فرق جیسے کہ مذہب یہ سمجھتے کہ زعفری نے مدد دہ کے درمیان توازن مانا ہے اور انہیں کے قول کو ذیل جہا خوان سے قاضی نے بیان کیا ہے تو قاضی نے بھی انخوان سے یہی منسحب ہے مگر علامہ مسلا الدین نعمت اراکان نے بیان کیا ہے کہ انخوان سے مراد توازن نہیں ہے بلکہ انخوان سے مراد اشتقاق کبر میں شریک ہونا ہے بلکہ علامہ نعمت اراکان نے کثافت کے حاشیہ میں لفظ انخوان کو تفسیر کیا ہے اور کہا کہ انخوان کا مطلب ہے اشتقاق کبر میں شریک ہونا ہے اور زعفری کے کلام سے توازن اس طور پر سمجھا جاتا ہے کہ انخوان نے کہا کہ ہم مقابل میں آتے ہیں مدد کے علاوہ مدد کے مقابل میں آتا ہے بلکہ لازم کو مدد کے مقابل میں تو گویا میں اس وقت درست ہو گا جبکہ مدد اور مدد دونوں میں توازن مانا جائے۔ اب یہی بات کہ اشتقاق کبر میں کو کہتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اشتقاق کی تین قسمیں ہیں اشتقاق صغیر اشتقاق کبر اشتقاق کبر اشتقاق کہتے ہیں دو غلطوں میں ہر ایک کا دوسرے کے متضاد ہونا معنی اور ترتیب میں۔ اب اگر حروف مادہ اور ترتیب دونوں میں شرکت ہو تو اشتقاق صغیر ہے ضرورت اور ضرورت اور اگر حروف مادی میں شرکت ہو ممکن ترتیب میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبر کہتے ہیں جیسے کہ مدد اور مدد اور جذب اور جذب۔ اور اگر اشتر حروف مادی میں شرکت ہو تمام میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبر کہتے ہیں جیسے فنا فی اور فنا فی اور فنا فی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر غیر کے خاص کو صفت کے معنی نظر بیان کرے تو مدد ہے و مدد ہے۔ اسی وجہ سے مدد کو خیر معنی الانشاء کہتے ہیں اور مدد کو خیر معنی کہتے ہیں۔ اور تعبیر رحمانی میں ہے کہ مدد کہتے ہیں ذی علم کے کمال کو اس کی تعظیم کے طور پر ذکر کرنا اور مدد کہتے ہیں مطلقاً کسی شے کے کمال کو ذکر کرنا

ولما كان احمد من شعب الشكر اشيع للنعم وادل على مكانها الخفاء والاعتقاد ومانى آداب  
 البحار من الاحتال رأس الشكر والعدالة فيه في قوله عليه السلام والصلوة والسلام الحمد رأس  
 الشكر ما شكر الله من لم يحمد والذم بفيض الحمد والكفران بفيض الشكر.

ترجمہ :- اور چونکہ حمد و شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں بقول کو زیادہ واضح و کافی کہ جو مال اور لون کے وجود میں آوا  
 رہنما کی جو مال میں کسی کو اعتقاد و حق ہے اور اعتقاد و حق کے آداب میں دوسری چیز کا بھی اعتبار ہو سکتا ہے اس لئے  
 حدیث احمد رأس الشکر یا شکر رأس الحمد میں ہمچہ وہ میں حمد و شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دی گئی اور ذم بفيض  
 کا اور کفران بفيض ہے شکر کا۔

تفسیر :- ولما كان الخیر ہاں سے ایک احتمال کا جواب دیا ہے کہ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حمد اور شکر کے درمیان  
 عموم و خصوص میں وہی نسبت امتداد سے نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص میں وہی ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہم ایک دوسرے  
 پر نفس مادل میں مداخلت سے کام لیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کفران الحمد رأس الشکر سے حمد کا جزو شکر ہونا  
 ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ حمد رأس ہے شکر کا تو گویا شکر میں یک ہم با حمد اور حمد کو اس کا ایک جزو اور خصوص ہونا  
 اور جب کل و جزو کا تعلق ہوگا تو جس طرح کل جزو پر صادق نہیں آتا اس طرح شکر بھی حمد پر صادق نہیں آئے گا  
 کیونکہ عموم و خصوص میں وہی نسبت باطل ہوگئی کیونکہ عموم و خصوص میں وہی ماننے کے لئے ایک مادہ اجتماعی ضروری  
 ہے نیز حدیث کے دوسرے جز سے حمد کا عام مطلق ہونا یا مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضور نے ما شکر  
 اللہ من لم یحمد فرمایا امتداد کی وجہ سے شکر کی نفی کر دی جس سے معلوم ہوا کہ حمد و شکر سے عام مطلق یا اس کے  
 مساوی ہے عموم و خصوص میں وہی کا تعلق نہیں ہے کیونکہ استقار عام میں وہی سے امتداد اخص میں وہی نہیں ہوتا۔  
 ہاں امتقار عام مطلق سے امتقار اخص مطلق ہو جائے تو اس طرح امتقار عام میں کے امتقار سے آخر کا امتقار  
 ہو جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر رأس سے مراد جزو حقیقی نہیں بلکہ جزو ادعائی واجب اس طرح حضور  
 نے نفی امتداد فرمایا ہے۔ ادعاء کا مطلب یہ ہے کہ حمد و انتقار شکر کا اصل اور جزو نہیں تھا مگر حکم کے کسی وجہ سے  
 اس کے اخص اور جزو ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ تو یہی اصل شکر کی اصل یا جزو نہیں ہے بلکہ حضور نے  
 ایک وجہ کی بنا پر اس کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور حمد کے امتقار سے شکر کا امتقار فرما دیا۔ وجہ ادعاء یہ ہے  
 کہ حمد و انتقار و ادعاء کے جو شکر کے اقسام ہیں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کر جو مال ہے اور وجود نعمت اور ثبوت  
 نعمت پر عمل و نفاذ کی جو مال ہے اس لئے کہ حمد و انتقار طے ہوتی ہے تو جب حمد کی جائے گی تو گویا انتقار کا کے ذریعہ

اور رفعاً بالابتداء وخیرہ للہ واصلہ النصب وقد قرئ بہ وانما عدل عنہ الی الرفع لیلل  
علی عوالمہ وبقائہ دون جمیعہ ووجدناہ وهو من المضاف الیہ النصب بانفعال منفی لانکما استعمل

ترجمہ :- اور الحمد للہ درجہ کی وجہ سے رفع ہے اور اس کی خبر لڑیے اور الحمد کی اصل حالت نصب پر چاہیے  
ایک قرأت نصب کی بھی ہے اور نصب سے رفع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا تاکہ جملہ نوم جملہ اور نباتات مندرجہ درالات  
کے ساتھ و قد قرئ بہ درالات کے لئے اور یہ انجمن ایسے معاد کے قبل سے ہے جو افعال معدومہ کی وجہ سے منصوب  
ہوتے ہیں اور انفال کے ساتھ مذکور ہو کر مستعمل نہیں ہوتے

دیکھو کہ گذشتہ سے مستثنیٰ کو بیان کیا جائے گا اور انفاۃ جو نکالنے سے معنی موضوع اور درالات کرتے ہیں اس وجہ  
سے ہر شخص جو ذبیحہ اٹھا کر کھانے والا ہو گا وہ ہمد سے مستثنیٰ کو سمجھنے کے خلاف شکر ٹکس کے کہ وہ غلطی ہے کیونکہ شکر ٹکس  
کے معنی ہیں کہ اپنے دل سے کسی شخص کو اچھا سمجھنا اور یہ بات غلطی ہے اس کو صرف شاکر ہی سمجھ سکتا ہے اور بخلاف  
اس شکر کے جو اعشاء و جوارح سے ہو کر اس کو بھی ہر شخص شکر کی نعمت کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ شکر بطور ارج  
کے اندر احتمال ہے بلکہ شکر کا بھی کیونکہ اعشاء سے شکر کرنے میں لوگوں کی مختلف عادات ہیں مثلاً اپنے بڑے کام شکر  
کرنے کے بارے میں ابن مسعود کے کہہ رہے ہیں کہ شکر کرنے سے ہوجاتے ہیں لیکن یہ ان عرب کا طریقہ نہیں ہے  
تو جب عربی ابن مسعود کو دیکھے گا تو وہ اٹھنے کو شکر نہیں سمجھے گا بلکہ یہ سمجھے گا کہ کسی ضرورت کی بنا پر کھڑے ہوتے ہیں

تفسیر پر :- درعد انجمن یاں سے قاضی صاحب نقداً الہم کے متعلق خودی بحث شروع کر رہے ہیں بخوبی بعینہ کا حاصل  
یہ ہے کہ الحمد للہ اصل کے اعتبار سے منصوب تھا لیکن اصل میں حمد اللہ تھا بعض لوگوں نے اسے مفعول پہونے کی وجہ  
سے منصوب بنا دیا اور بعض لوگوں نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے جو حضرت اسی کو مفعول رہا کرتے ہیں وہ موجود  
فعل مقدّر رہا ہے اور تقدیری عبارت ہو کر حمد اللہ ہے اور جو لوگ مفعول مطلق مانتے ہیں وہ تقدیری عبارت  
نکالتے ہیں حمد اللہ تقدیر لیکن مفعول مطلق انشاء زیادہ مناسب بمقابلہ مفعول کے اور اس کے واسطے اب ایک مثل صاحب  
ہو گا اور نقل صاحب کا جو اس لئے ضروری ہے کہ مفعول مطلق مصدر جو تہ ہے اور مصدر معنی صحتی ہو تو یہاں اوزان  
معنی صحتی کا متعلق کسی کیس عمل کے ساتھ ہوتا ہے اب وہ متعلق بطور مصدر کے ہو گا یا بطور وقوع کے اگر متعلق بطور مصدر  
کے ہے تو وہ قاعلاً ہے اور اگر بطور وقوع کے ہے تو وہ مفعول رہے اور یہ متعلق اتفاقاً شکر ہے کہ ان مصادر کو ان کے  
اعمال کی طرف منسوب کیا جائے تو گویا ایک ایسی چیز ہوتی ہے کہ جو نسبت پر درالات کرے اور ہم نے تلاش کی تو متعلق ہے  
تربیا و ہذا درلی چیز نسبت کو بیان کرنے کے لئے نہیں لیکن یہاں نسبت کے واسطے ہم افعال کو مصادر کے ساتھ ذکر

و استعریفہ للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعظم كل احد ان النعم ما هو وقيل للاستعفاء اذ  
الحمل في الحقيقة كذا لئلا اذا من خيال الله هو مولیه بوسط او غیر وسط کما قال الله تعالی و ابکم من نسی الله

ترجمہ :- اور استعریف جنس کے لئے ہے اور عطف نام سے مقصود اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت یہ ہے اور بعض نے کہا کہ لفظ لام استفادہ کے یہ ہو کہ تمام افراد اللہ ہی کے لئے ہیں اس لئے کہ تمام بھائیوں کا عطا کرنا لازمی یا واسطی یا بلا واسطی ہے جب کہ خود ارشاد باری ہے۔ و ابکم من نسی الله کہ تم ہمارے پاس نہیں تھے نفیس ہیں صوبہ خدا کی کہ جانب سے ہیں

بقیہ حلقہ ششہ میں اب کبھی دیکھا ہو نامہ کہ خدا کو کوئی جزا افعالی کے ان لیا جاتا ہے۔ اور مصدر کو فعل کے افعالی و اسمن دونوں اعتبار سے تمام نظام میں لیتے ہیں جس کی وجہ سے افعالی کو مفعول کو دیتے ہیں اب یہی بات کہ جس کو مصدر پر افعالی کو مفعول کے کہ مصدر کو ان کے قائم مقام کیا جائے گا تو اس کے لئے قائم مقام عدویہ بیان کی ہے تاکہ مصدر کے بعد فعل کا آنا یہ مفعول بعد و اضافت یا حرف جر کے ساتھ نہ کہ خود ارشاد وہ مفعول مطلق بیان نوع کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں فعل کا مذکر تاقیاداً جیسا کہ نامی رائے کی صورت میں یہی بات ہے کیونکہ یہاں پر بھی لفظ اللہ جو مفعول ہے خود کا وہ جو کہ بعد بطور حرف جر کے کہ وہ نسبت ہذا فعل کو مذکر کرنا نہ ہو بلکہ یہ اس قاعدہ کی طرف مضاف و اسمن الیاد و اسمن تنصیل سے اشارہ کر رہے ہیں یہ کیفی فعل صلات اسم کی نہیں تھی اب بعض حضرات اس پر لفظ لازم داخل کر کے اس کو منسوب ہی رکھتے ہیں اور یہ قرأت شریفہ از اسم لئے تو قاعنی و اب کو کوئی تفریق کے لفظ لازم استعمال کرنا چاہئے اور اگر شریفہ اس کو الیاد و فعل کے کہ لفظ اسم بنائے ہیں یا اس خور کہ لفظ کو بتلا الیاد و اسمن پر حرف ہمارا داخل کر کے اس کو غیر بنائے ہیں تو گویا نصب سے اس کی طرف مفعول کر کے ہیں اور یہی زیادہ بہتر ہے اب یہی بات کہ نصب کے رنگ کی طرف اشارہ کیوں کیا گیا تو جواب اس کا یہ ہے کہ ثبوت ہذا و علوم ہذا پر حرا میر ذلت کرے ثبوت پر تو اس پر جو ملکہ درجہ سے اور علوم پر لفظ لازم کی وجہ سے اور دوام پر حرف تمام کی وجہ سے مختلف اس صورت کے جبکہ آپ اس کو منسوب ہوئے تو یہ دونوں چیزیں منعقد ہو جائیں گی کیونکہ مفعول منسوب کے لئے فعل واجب کا مفعول نا متاخر و زنی ہے اور جو کہ مفعول کا لفظ کو یہ ہے تو یہ فعل واجب بھی ہو گا کیونکہ حیثیت سے ہوتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو علوم و ثبوت و دوام دونوں فعل ہو جاتے ہیں علوم تو اس وجہ سے کہ یہ ذلت کرتا ہے نسبت علی انفاعل پر جو معین ہے۔ و دوام و ثبوت اس وجہ سے کہ فعلی از اسمین کے ساتھ متفقین ہوتا ہے

تفسیر چودہ :- و التعلیل لئلا الخلاب یہاں کے تفسیر کی بحث لفظ نام کے بارے میں کر رہے ہیں بحث سے پہلے یہ کہہ دیجئے کہ لفظ لام کی پانچ قسمیں ہیں۔ جملہ تاروی، جملہ زنی، جملہ من، استفادہ۔ و جو حوالہ دلی کے در بیان یہ ہے کہ لفظ نام کے

وفي اشعار بالله تعالى حيٌّ قَدُّوْهُ مَزِيْدٌ عَالَمٌ اَذِ الْحَمْدُ لِيَسْتَحَقَّهَ الرَّاحِمُ هَذَا شَانَهُ. وَقَوْلِي الْحَمْدُ بِاِتِّبَاعِ  
الْحَمْدِ لِلَّهِمَّ وَبِالْعَكْسِ تَنْزِيْلًا لِّهَمَّا مِنْ حَيْثُ اَنْهَى اَيْتِهْلَانِ مَعًا مَعْنَى لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ وَاحِدًا وَ-

ترجمہ :- اور الحمد کے معنی میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ لفظ اللہ ہی میں تمام میں بالا زادہ کام کر سکتے ہیں عالم ہیں۔  
کیونکہ ہم کہنا مستحق اس ذات کو ہے جس میں سب صفات موجود ہیں اور الحمد اللہ بحمدہ ان میں پڑھا گیا مال کو نام  
جارہ کے تعلق کرتے ہوئے اور اس کے برعکس الحمد کو مال کے تعلق کرتے ہوئے الحمد اللہ بحمدہ ان میں پڑھا گیا ان دونوں کو کہ  
واحدہ کے مترادف میں آتا ہے کیونکہ یہ دونوں ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

دفعہ دوم گدشتہ در بعض اشارہ حقیقت کے حصہ میں کی طرف ہو گا یا حقیقت کی طرف اگر حصہ میں کی طرف اشارہ کیا ہوئے  
تو بعد از اتر ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہوئے تو پھر تین حالی سے خالی نہیں یا تو حقیقت میں حیثیت ہی کی حیثیت  
یا حقیقت میں حیثیت وجود یا ان میں بعض افراد یا یاں حیثیت وجود یا ان میں بعض افراد یا یاں حیثیت وجود یا ان میں بعض افراد یا یاں  
عبدالرحمن کی حیثیت کا استدلال کیجئے ہیں یہاں پر اہم نام عبدالرحمن اور عبدالرحمن نہیں ہو سکتا۔ بعد از اتر ہی تو اس لئے نہیں  
کہ خدا کو ان افراد میں جالب کے نزدیک موجود نہیں کہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور عبدالرحمن میں نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ  
مقام خدا کے مقابل ہے اس لئے کہ مقام خدا تو یہ ہے کہ تیس ہزار کائنات باری کے لئے ثابت کیا ہوئے اور عبدالرحمن کی صورت  
میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے جس جب دو کی نفی ہوگی تو میں ہو گا یا استغراقی اگر میں ہے تو افعال نام سے اشارہ  
اس حقیقت میں کہ طرف ہو گا اور میں مراد لینے کی صورت میں استغراق میں ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کوئی فرد  
میں خدا کا حصہ کے لئے ثابت ہو گا تو ایسا پر میں کا اطلاق درست ہو گا اور جب میں کا اطلاق فرد پر درست ہو گا تو  
فرد کا خیر کے لئے ثابت ہو گا تو ایسا میں کا خیر کے لئے ثابت ہونا ہے پس میں حمد ذات باری کے لئے نفس کہاں رہی۔  
حالانکہ آپ نے میں حمد کو ذات باری کے لئے نفس کیا ہے پس اس سے معلوم ہو گا کہ میں میں کا انصاف ہو گا تو میں افراد  
کا انصاف میں ذات باری کے لئے ہو جائے گا میں میں مرے کی صورت میں استغراق کے معنی میں ہو گا تو میں مرے اور افعال  
نام کی استغراق کے لئے میں یا ہوا مستحب اس وقت میں ہوں گے کہ تمام افراد حمد ذات باری کے لئے نفس ہیں کیونکہ میں  
میں خیر ہے سب کا خدا کو افعال ذات اللہ ہے اب وہ عطا بالواسطہ ہو یا واسطہ جیسے کہ اللہ نے اپنے لئے کیا اور وہ کم نہیں  
فنی اللہ اس پر کسی نے شک کیا ہے کہ بعد خیر کے دینے میں واسطہ قبلہ ہے بلکہ میں خدا کا متفق ہو گا تو پھر میں افراد  
ذات باری کے ساتھ نفس کہاں رہے۔ جواب یہ ہے کہ حقیقتاً عطا کرنا اللہ ہے۔

تقسیم پر وہ ولید اشتغال میں ہے یہاں سے یہاں کو کہ میں کہ اس آیت سے علم کا نام کا ایک مسئلہ مستنبط کیا ہے مسئلہ  
یہ ہے کہ باری متعلق ہیں یا ناہم ہیں اور مرید ہیں اور عالم ہیں اس لئے کہ استغراق میں کائنات باری کے لئے مخصوص

رب العلمین، الرب فی الاصل بمعنی القربینۃ، وہی تبلیغ الشئ لئلا یمانہ شیئاً فشیئاً ثم یفصل بہ  
 للعلیۃ کالقسم والعدل وقیل ہونعت من ربک یریدہ فہو رب کقولہ تم یدعم فہو لغیر غمہ معنی بہ  
 نالک لانہ یحفظہ، یا علیکہ ویحبہ ولا یطلق علی غیرہ تعالی الامیضا کقولہ تعالی رجعت الی ربیت۔

ترجمہ:۔ رب در حقیقت تربیت کے معنی میں ہے اور تربیت کہے جس شخص کو اس کے کمال تک پہنچا رہے ہو یا نا۔  
 پھر اس کو جاننے والی معرفت سے زیادہ جس طرح موسم و فصل میں برائے حل و قیام ہے اور بعض کہے کہ رب سب سے  
 سمجھتا ہے اور ذریعہ کبریا بہرورث سے جسے کہ آپ کا قول ہم پر نہیں ہے پھر رب الہک کا نام کہہ دیا گیا کہ نہ وہی نہ کہ نہ  
 جس کی حفاظت اور تربیت کرنا ہے اور لفظ رب کا اطلاق غیر اللہ پر صرف اضافت سے ہوتا ہے جیسے قرآن الہی اور ربی  
 ان تک اسے خاص ہونے کے واسطے کہا گیا ہے۔

اور بقیہ و کثرت سے کیا گیا اور خدا کا معنی وہی شخص ہو سکتا ہے جس کے اندر یہ چار اہل باوصاف پائے جاسکتے ہوں کہ خدا ہے  
 اس میں اختیار پر توفیق کرنا اور افعال اختیار کے واسطے صادر ہونے میں جو ان پر قدرت نہ کہتے ہوں اور اختیار نام  
 ہے بانہ وہ کام کرنے کا تو اس سے اللہ تعالیٰ کا طریقہ کاملہ اور قادر ہونا ثابت ہو گیا اور چونکہ اللہ موصوف باعلیٰ ہوتا ہے اس  
 وجہ سے اللہ کا عالم ہونا ثابت ہوا اور صفت ظہیر حیاء کہ نہیں یا اللہ کا حق ہذا ہی ہونا بھی ثابت ہو گیا اور حق  
 انھوں سے فرماتے ہیں کہ اللہ تک حرکت وال اور لام کہہ اس میں دو قول ہیں ایک حق میں ہوتی کہ وہ دل کو  
 نام کے تابع بنا کر وال کو جس کی صورت میں ہے دراصل قول یہ ہے کہ لام کو وال کے تابع بنا کر لام کا جو کچھ ہو چکا جائے  
 اس پر ایک اشکال ہے کہ یہ کہ ایک حرف کو دوسرے حرف کے حرکت میں تالیف سے وقت کیا جاتا ہے جبکہ دونوں  
 حرف ظہر و احدہ میں ہیں اور یہاں خود کو کہے میں لہذا ایک دوسرے کے تابع کیسے ہو گا۔ جواب: اس کا یہ ہے کہ  
 جو کہ یہ دونوں ایک ساتھ استعمال ہوتے ہیں اس لئے دونوں کو برز کو کہہ واحد ملان کر باجماع کا حکم نافذ کر دیا گیا۔

تفسیر:۔ لفظ رب کے متعلق دو قول ہیں ایک یہ کہ رب یعنی میں تربیت کے ہے اور خدا ہے اور تربیت کے معنی  
 ہیں کسی شے کو کمال تک پہنچانا اور دینا اس پر اختیار مل ہو گا کلام وقت رب کو اللہ کے لئے صفت قرار دینا درست  
 نہیں اس لئے صفت قبول ہوتا ہے موصوف پر اور لفظ رب مصدر ہے اور لفظ اللہ صفت ذاتی ہے اور مصدر کا عمل کرنا  
 ذات پر ہوتا ہے نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ موصوف کے تفسیر سے جاننے عمل ہو گا گویا اللہ تعالیٰ نے جو سب کے لئے اعلیٰ مقام  
 پر لے کر آیا ہو تو یہ ہے کہ رب صفت مشابہ ہے اور اس کا مصدر ربیت و ربیت اب لغیر سے



والعالم اسم لما بعينهم به كالتخاتم والقلب غلب فيه يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر  
والاعراض فانها لا مكانها وانتقارها الى موثر واجب لذاته تبدل على وجوده۔

ترجمہ :- اور عالم نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ کسی چیز کا علم ہو جیسے خاتم (نام ہے اگر ختم کا اور قلب نام ہے  
اگر قلب یعنی ماپنے کا پھر غلبہ استعمال : ورنہ کالان چیزوں میں جن کے ذریعہ صانع کا علم ہوا اور عالم کا معنی ہے وہ  
سب چیزیں ہیں جو صانع کے علاوہ ہیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں یا جواہر کے قبیلے سے ۔ اس لئے کہ یہ چیزیں اپنے امکان  
اور اپنے استعمال الی الخ کو سب سے صانع کے وجود پر دلالت کرتی ہیں )

تفسیر :- تب معنایں کی بحث سے ظاہر ہونے کے بعد معنایں یہ ہیں : العلمین کی تفسیر کر رہے ہیں ۔ بالحق جمع ہے عالم  
کی عالم پر دلالت فاعل اسم الکے کیونکہ اسم آں کا دلالت جس طرح مفعول اور مفعول ہے اسی طرح بعض حضرات نے فاعل کو  
ہیں اسم آں کا دلالت قرار دیا ہے ۔ عالم اور خوض علم سے اس کے معنی ہیں یا فاعل یعنی جس کے ذریعہ سے کسی شے کا علم ہو  
جس طرح کہ لفظ خاتم آں ختم یعنی بند کرنے کا آں ۔ اور قلب آں تلب یعنی پینے کا آں پھر غلبہ اس کا استعمال ہونے لگا  
ان اجناس کے اندر کہ جن اجناس کے اثر سے صانع کا علم ہوا وہ عالم ذات باری کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں  
سب کو اس پر ہونے کا خواہ وہ چیزیں جواہر ہوں یا اعراض ۔ جواہر اور اعراض کا لفظ استعمال کرنا یا نہ کرنا یہ بہتر ہے  
بمقابلہ لفظ اجسام استعمال کرنے کے کیونکہ اجسام کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ سے جواہر وغیرہ جیسے اجزاء اور خوض  
عالم سے خازن ہو جائے ہیں ۔ ہاں اگر یہ عالم میں فاعل ہیں ۔ اب رہیں ۔ بات کو جتنی چیزیں ماسوا اللہ ہیں ان سے صانع  
علم کن طرح سے متاثر ہے اور کن طرح وہ چیزیں صانع پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلالت اس طور  
پر کرتے ہیں کہ جیسے بھی جواہر و اعراض ہیں وہ سب کے سب ممکن ہیں اور ہم ممکن اپنے وجود میں موثر کا اعتبار ہے اور  
چرہ چیز جو اپنے وجود میں موثر واجب الفاظ کا محتاج ہو تو اس مفقود کا وجود دلالت کرتا ہے اس کے محتاج الیہ کے  
وجود میں جواہر اور اعراض کا وجود دلالت کرتا ہے صانع عالم کے وجود پر غلبہ تمام اجناس جواہر و اعراض عالم میں  
اس بات کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھ کر لفظ عالم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اختلاف یہ ہے کہ عالم آیا تمام اجناس  
کے مجموعہ کا نام ہے یا قدر مشترک کا جو ہر چیز پر علیہ و علیہا بھی صادق آئے اور مجموعہ پر بھی صادق آئے تو بعض حضرات  
اس بات کے قائل ہیں کہ سادہ مجموعہ کا نام عالم ہے اور اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قدر مشترک کا نام ہے  
اور یہ واضح ہے کہ اگر میرے قول کو لیا جائے تو عالم کی جتنی باتیں جابلیہ حاکمیت آئی ہے کیونکہ مجموعہ کی بھی نہیں آئی ہے ۔  
اس لئے کہ میرے لئے کائنات کے معنی تو یہ ہیں کہ جس چیز کی جتنی لائی گئی ہے وہ سب اس کے افراد ہیں اجزاء نہیں ہیں اور مجموعہ کے اجزاء  
ہوتے ہیں افراد نہیں ہوتے پھر میرے قول کی بنا پر ظاہر کی جاتی ہے کہ میرے لئے درست ہو گا بعد از معلوم ہونا کہ قدر مشترک کا نام  
عالم ہے ۔

و اما جمیعہ نیستنلی بالحق من الاجناس المختلفه و غلب العقلاء عنہم فجمعہ بالباء والنون  
کسائر واصافہ۔

ترجمہ :- اور یہ کہ جمیعہ اس لئے لائے تاکہ ان تمام اجناس مختلفہ کو شامل ہو جائے جو اس کے تحت آسکتی ہیں اور ان اجناس  
مختلفہ میں عقلاء کو غلبہ دیتے ہوئے عام کی بات کرتے کہ ساتھ جمیعہ لائے جس طرح عقلاء کے دوسرے اوصاف کی بات کرنے کے ساتھ  
جمعہ آتی ہے۔

تفسیر :- و اما جمیعہ :- ایک اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ عالم قدر مشترک کا نام ہے تو ماریسہ : اجناس  
کو عالم مثال ہو گا اور جمیعہ اس پر اطلاق لازم کرنا جائز ہے تو ماریسہ : اجناس کے افراد کو میں عالم مثال ہو گا پس مطلقہ علم  
کو جمعہ لائے کیا افراد سے جو مقصد ہے یعنی ماریسہ : افراد پر لاشہ مثال کی رویت کو تمام ثابت کرنا یہ مقصد عالم کو مفرد و مطلق  
لکھ کر میں حاصل ہو سکتا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو تو سکا ہے مگر اس کے اندر عقلاء مقصد کا بھی وہم تھا اور  
وہم باقی طور پر عالم کا اطلاق کیا جس پر بھی ہے جیسے کہ عالم اذان میں جب مطلقہ عالم کو مفرد لکھ کر کرتے اور اس پر صرف  
لہ تعریف کا داخل کرتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ایک جمیعہ کے تمام افراد پر رویت ثابت کرنا مقصود ہے حالانکہ مقصد اجناس  
مختلفہ کے تمام افراد پر رویت کو نام ثابت کرنا ہے۔ بہر کیف جب عالم کو مفرد لکھ کر تو تعلق طور پر مقصد ثابت نہ ہوتا بلکہ تعلق  
غیر باقی باقی رہتا پس جمعہ لائے تاکہ یہ سبیل قطعیت اجناس مختلفہ کے تمام افراد کو رویت عالم ہو جائے۔ و غلب العقلاء  
ہے جس کا ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال سے ملے ایک قاعدہ سمجھئے : قاعدہ یہ ہے کہ جو ان کا فردی العقول کی صفت  
واقع ہوئے ہیں یا صفات عقلاء کے حکم میں ہوں ان کی جمعہ دائرہ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے۔ صفات عقلاء حقیقی کی مثال  
مثلاً نون ہے یا دائرہ نون اور جس کی مثال وہ عقلاء کے اعلام ہیں کہ جو چند سمیات کے درمیان مشترک ہوں اور تمام  
سمیات کو تعبیر کرنے کے لئے جمیعہ لائے کی ضرورت نہ ہو اور نون کے ساتھ جمعہ لائی جاتی ہے جیسے کہ فطرہ پر چند لوگوں کا نام ہوا  
اور ان تمام لوگوں کی لکھ کر یہ کرنا ہو تو فطرہ پر کو جمعہ لکھ کر جمیعہ لکھ کر جمیعہ لکھ کر جمیعہ لکھ کر جمیعہ لکھ کر جمیعہ لکھ کر  
العقول کی صفات حقیقیہ میں سے ہے اور یہ علم ہے ذوی العقول کا بلکہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو عام ہے۔  
پھر دائرہ نون کے ساتھ جمعہ لکھ کر لائی گئی : جواب یہ ہے کہ یہاں جمیعہ لائے میں عقلاء کو ان کی شرافت کے وجہ سے غلبہ دیا  
لیا غیر عقلاء پر ہر حال میں طرح عقلاء کی اور دیگر صفات کی جمعہ دائرہ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے اس طرح سے عالم کی جمعہ بھی  
دائرہ نون کے ساتھ لائی گئی ہے۔

وقیل باسم وضع لدوی العلم من الملائکة والقلوب وذاوا لبقایهم علی سبیل الاستبصار  
 قیل یعنی بہ الناس ہُنّا فان کل احد منهم عالم من حیث انہیں شعل علی تفاشی فی العلم انکبیر  
 من البواہر والاعراض یعلم بہ القائل کما یعلم بما یدعی فی العالم ولذلک سُوی بین النظم  
 فیہما وقال اللہ تعالیٰ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ۔

ترجمہ۔ اور بعض نے کہا کہ علم نام ہے ملائکہ اور جن وانس کے جو ذی عقل پر اور اس صورت میں عالم بن  
 تین مخلوقات کے علاوہ مخلوقات کو تفہیم اور اندر آنا شامل ہو گا اور جن نے کہا کہ آیت میں عالمین سے مراد انسان ہیں۔  
 کیونکہ ہر ذی عقل ایک عالم ہے اس حیثیت سے کہ انسان میں جیسے چیزوں پر عقل ہے جو عالم گیر یعنی دنیا میں پائی جاتی ہیں  
 یعنی وہم و فہم اس کلن کے ذریعہ صالح کا علم ہوتا ہے جس طرح کہ عالم گیر کی انہیں عبادت کی وجہ سے صالح کا علم ہوتا ہے اور  
 اسی وجہ سے عالم گیر کے اندر نظر قدرت لائے اور انسان کا خود اپنی ذات میں غور کرنے کو مادی و دینی میں رکھا گیا ہے اور ان  
 ہے دل انہیں کہ انہیں تبصر و نظر ہے۔ ترجمہ۔ اور خود تم میں بھی قدرت خدا کی پیروی نہ کیا ہے جو جو ہیں حق پر موقوف نہیں  
 پڑتا۔

تفسیر۔ وقیل باسم الاکابر یاں سے عالم کے بارے میں دوسرا قول نقل کیا ہے جس میں کہ عالم خاص طور سے مخلوق  
 وضع کیا گیا ہے جس ذی العلم کے لئے اب وہ ذی العلم خواہ ملائکہ ہوں یا جن وانس ہوں چنانچہ یہی جائے گا عالم خاص  
 و علم الکتاب و عالمین لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ عالم کا اطلاق جس پر ہو گا ضرور نہیں ہو گا چنانچہ عالم نیر یا عالم غیر مشکی  
 نہیں کہا جائے گا لیکن اس موقع پر بھی اسکا نقل وارد ہے۔ اسکا ال یہ ہے کہ سوچے تو ان کی روبرو بت کو نام کرنے کا ہر دور  
 جب ذی العلم مراد لیں گے تو غیر ذی العلم کو شامل نہیں ہو گا جو لب اس کا ہے کہ اگر وہ متفقہ یا مجاہد غیر ذی العلم  
 کو روبرو بت شامل نہیں ہو گا لیکن بطریق التزام ثابت ہو جائے گی اس طور کہ جو ذات رتبہ اشرف و اعلا ذات کی وہ رب  
 ہو گی لازمی طور پر انہی مخلوقات کی ہی، و علی ہذا اس یہ عالم کے بارے میں تیسرا قول ہے اس قول کا ماحصل یہ ہے کہ  
 فقط عالم اصغر کے اعتبار سے تو جیسے اس اللہ کے لئے وسیع کیا گیا لیکن اس موقع پر خاص طور سے عالم اصغر مراد ہے کیونکہ  
 انہوں کو جو وجودات کے مندرجہ اندر لایا گیا اس وجہ سے کہ انسان مادی موجودات کا خلاصہ ہے اور قرآن پاک  
 میں عالم کا فقط انسان کے اور پروردگار ہی گیا ہے چنانچہ حضرت موسیٰ کو کہہ کر فرمایا ہے انا لکون الذکر ان  
 من العالین کہہ کر انہوں کی جنس کو چھوڑ کر صرف مردوں ہی کے پاس آئے جو تو کہہ دیکھو عالین کا اطلاق انہوں پر

وَقَرَأَ رَبُّهُ الْعَالَمِينَ بِالنَّصَبِ عَلَى الْمَدْحِ أَوْ التَّنْذِيرِ أَوْ بِالْفِعْلِ الَّذِي فِي عِيدهِ الْحَدِيثِيَّةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ  
الْمَمْلُوكَاتِ مُنْقَطِعَةٌ أَمَّا الْمَمْلُوكُ حَالُهَا وَشَأْنُهَا فَهِيَ مُنْقَطِعَةٌ إِلَى نَسَبِهَا حَالِهَا بِقَائِلِهَا.

ترجمہ :- اُورپ اعلیٰ کو مضبوط پڑھا گیا ہے کائنات کا مفعول جوئے کی بنا پر یا سادہ جوش کی بنا پر یا اس قدر  
مقدور کا مفعول جوئے کی بنا پر ہے لفظ الحمد ذات کر رہا ہے اور آیت اس سلسلہ میں طویل ہے کہ مکانات جس طرح اپنے  
موجود ہونے سے ایک ایسی ذات کی طرف متماثل ہیں جو انہیں وجود بخشنے اس طرح انہی اہم مقامیں اس ذات کی طرف متماثل ہیں  
جو انہیں باقی رکھنے۔

دقیقہ گذشتہ ہوا ہے انسان پر اتفاق کی وجہ تو حق صاحب جس بیان کر رہے ہیں وجہ ہے کہ کائنات میں ہر فرد ایک عالم ہے کیونکہ جو عالم کبر کے اندر جواہر داعی موجود ہیں اور ان سے صلہ کا علم بتا رہے ہیں انسان جس ان کے نظائر پر مشتمل ہے مثلاً زمین کے قیام کے واسطے پہلا آدمی کو اللہ تعالیٰ نے عالم کبر میں بھیج دیا ہے ایسے ہی انسانوں کے قیام کے لئے بھی ہڈیوں سے پہلا آدمی کا کلام ہے اور جس طرح عالم کبر کے اندر بارش ہوتی ہیں بھنت گرنے کے وقت بدن انساں سے بھی پستہ کے پتے ابل آتے ہیں اور انہیں نظائر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جس طرح عالم کبر کے اندر خود گرنے کا حکم دیا ہے عالم ان کے اندر بھی خود گرنے کا حکم دیا ہے چنانچہ لڑتے ہیں دنیائے فساد کا تہ تیغ کر دیں اور ایسے ہی انسانوں کو مطالبہ کر کے کتاب سے ان طویٰ عینک عالم کبر کے اسے انسان پر ہے اندر سنا عالم کبر صحت کر گیا ہے یہ تیسرا قیام قائل کے نزدیک صنف ہے اس لئے کہ مقام کے عروج کے تقاضا کے باوجود دشمن اصل اختیار کرنا کا ضرر و مندان نیست۔

تفسیر ہے۔ دوسری سے تھوڑی سی غمخواری بہت کامزواجی اور ہلکے حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک غزوات تفسیر کی بات ہے لیکن منسوب پر صحت کا من صاحب ہیں۔ وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ فضل اللہ کو مقدر دان کر لیتے غمخواری کو اس کا فعل بنایا جاتے۔ تقدیر ہی عبارت ہوگی لکن کرب غمخواری۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصداق رحمتی شفیق کر کے خود نقدیا جاتے اور کیا جاتے غمخواری غمخواری اور اس بخیر پر الحمد للہ لائق ہیں کہ یہ ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرف ندا کو خدا دان کر لیں کہ نہائی مانا جاتے اور جو کلمہ فانی معنات منسوب ہو تاکہ ہمارا غمخواری منسوب ہو چکا۔ جس طرح کہ یوسف اعظمی عن بنی اسرائیل حضرت نانا نازی ہے۔ وہ ذیل سے ایک کلام کا مسئلہ مستفاد کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ کہ آیت مذکورہ اس بات پر دلیل ہے کہ جس طرح ممکنات اپنے پیدا ہونے کے وقت ممکن کی طرف متنازع ہیں اس طرح اپنی بقا۔ جس میں باقی رکھنے والے ذات کی طرف متنازع ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سارے عالم کی برزخ کو اپنے لئے ثابت کیا ہے اور امتداد کی ترست اس میں خود موجود ممکن ہے کہ ان کو زوال اور ممکن ہونے سے

الْوَحْدَنِ الرَّحِيمِ كَرَّهَ لِلتَّطْيِيلِ عَلَى مَا سَنَدَكَ وَمَا لَكَ يَوْمَ الدِّينِ قِرَاءَةَ عَاصِمٍ وَالْكَسَاءِ وَ  
يَعْقُوبَ وَالْعَصَا قِرَاءَةَ تَعَالَى يَوْمَ لَا تَخْلُكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِهِ لِلَّهِ

ترجمہ :- معنیات ہر بیان اور ہر کلام ہے الرحمن الرحیم کو استحقاق حمد کی علت بیان کرنے کے لئے کر کے لکھا گیا ہے اسکا  
آئندہ غنیمت و ذکر کریں گے جو روز جزا کا لکھ ہے۔ عام اور کسائی اور یعقوب لکھ کر اللف کے ساتھ پڑھا جائے اور اسکا  
کتابچہ قرآن پاریں یہ لکھ نفس نفس شینا والا مریوند لکھ سے ہوتی ہے

دفعہ گذشتہ محفوظ رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس کمال کو جو تضاد و تدریس سمجھا جا چکا ہے سوچ جائے۔  
اور روزی اور شکل ہونے سے محفوظ رکھنا یہ نام ہے بقدر کا وجہ تخریب دینے سے ثابت کی تو کتب البقاء میں اپنے ہی لئے  
ثابت کی بقدر تمام کلمات اپنے بقدر میں ذات الہی کی طرف توجہ میں اس سے صوفیا بقدر اشارت کے قائل ہیں جسکا  
مطلب یہ کلام کہ ان میں ایک ہی زندگی حاصل ہوتی ہے اور یہی زندگی ناہنجی رہتی ہے جیسا کہ چرنا کی  
جس میں کہ برائے میں ایک دنیا تیل جس میں آتا ہے اور یہ ختم ہو جائے مگر ہم کو محسوس نہیں ہوتا

نفس میں الرحمن الرحیم بعض لوگوں کے لیسم اللہ کے عدم جز ہونے پر استدلال کیا ہے لکھ کر ان کو لکھ کر ادا کر کے  
قائم صاحب اسکا جواب دیا کہ الرحمن الرحیم علت بیان کرنے کے لئے ہے بقدر انکسار میں اللہ آتا ہے جو کمال قاضی صاحب  
مشاغل میں اور تدریس ان کے نزدیک خالق کا جز ہے بقدر الرحمن الرحیم کا قاضی میں ذکر کرنا ان کے نزدیک موجب کفر ہے  
ہو گا اس لئے اس تکرار کی وجہ بیان کر رہے ہیں لکھ کر وہ یہ ہے کہ الرحمن الرحیم کو دوبارہ لکھ کر استحقاق حمد کی  
علت بیان کرنے کے واسطے اس طور کا استحقاق حمد کو مرتب کیا گیا وصف الرحمن اور وصف رحم پر اور حکم کا مرتب ہونا  
وصف پر یہ تحقیق ہے اس بات کو کہ وہ علت ہے اس کو کہ لئے پس الرحمن رحم علت ہیں استحقاق حمد اور انصاف  
کلمہ کے لئے بلکہ یہم الدین الخ اس میں تین نقطہ ہیں قاضی صاحب تینوں کی تحقیق بیان کریں گے

نقطہ اول کہ تحقیق سینے اس میں جہاں قرآن میں ہو سکتی ہیں جو کبریا بقدر انکسار میں لکھ کر ادا کر کے  
الرحیم فعل ہے تو لکھ اور اگر بعض اس کے قوافل کے وزن پر جو قوافل لکھ کر ادا کر کے وزن پر ہے تو  
تاکہ ہو گا اور اگر فعل کے وزن پر ہے تو لکھ کہ ہو گا یا سکون لکھ کہ ساتھ اگر سکون کے ساتھ ہے تو لکھ  
اور اگر سکون لکھ کے ساتھ ہے تو لکھ چونکہ نصف کے نزدیک ایک اور لکھ کا اختلاف سمیت رکھتا تھا اس لئے  
ان دونوں قوافل کے اختلاف کو یہ انداز میں بیان کیا ہے۔ عام کسائی اور یعقوب لکھ کر پڑھتے ہیں اور ان کے علاوہ  
بعض حضرات ایک پڑھتے ہیں اور اسی کے ساتھ ہی ثانی قراءت کو سخت اقرار دیتے ہیں اور جو کتب لکھ کر پڑھتے ہیں



وَقُرْبَىٰ مُلْكٍ بِالْخَفِيفِ وَذَلِكَ بِلِقَاءِ الْفَعْلِ وَمَا كَانَ بِالْانْصِبِ عَلَى مَلَا حَالٍ أَوْ الْحَالِ وَذَلِكَ بِالرَّفْعِ مَتَوْنًا  
 أَوْ مضافاً عَلَى أَنَّهُ خَابِرٌ مَبْتَدَأٌ مَعْنَى وَفِي مُلْكٍ مضافاً بِالرَّفْعِ وَالانْصِبِ.

ترجمہ :- اور ایک قرأت ملک ہو کہ الملک لاجل الخفیف کی بھی ہے اور ملک بھیلہ یعنی بھی غیر محال ہے نیز الملک کو  
 بحال انصب پر مبنی ہے حال یا مبدع ہو کر پڑھے ہیں اور ملک رخص کے ساتھ بھی ہے انصب یعنی کہ دو صورتیں ہیں انصوب  
 کے ساتھ یا ملک کو مضاف قرار دیکھو کہ ساتھ اور نیز اور رخص کے ساتھ کا جملہ معذرت کی خبر واقع ہوا ہے اور ملک غیر الف بھی پڑھے  
 انصب دونوں قرار گئے کے ساتھ نیز محال ہے بخوان دونوں صورتوں میں ملک مضاف ہی ہو گا

تفسیر :- و صحت و ذکر الک اقرون سے دوسری قرأت کو بیان کرتے ہیں کہ اکثر قرآن ملک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب  
 بھی ایسی کو قرأت قرار دیتے ہیں اس میں نہ پیر زانی صاحب نے جن دلیل میں بیان کی ہیں اور نہ کہ اہل حرم میں سے نہ کچھ کو کوئی  
 فصیح نہیں اور نہ کوئی اعلیٰ بالقرأت ہے انہوں نے بھی ملک پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ ملک کی رائی ہے۔ دوسری دلیل قرآن باری  
 من الملک ایضاً ہے یہ آیت دلیل اس طور پر ہو گی کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے خطاب کو یہ قرار دیا میں صفت ملک کے ساتھ  
 متعطف کیلئے بعد الملک یوم الدین کے اندر اس میں ایسی قرأت اختیار کی ہوئے جس کو وجہ صحت ان ہی صفت ملک کے ساتھ  
 حقیقہ ہو جائے تاکہ دونوں آجھوں میں تمام سب معنی ہو جائے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب تک پڑھا جائے کیونکہ  
 ملک ملک ہی سے شق ہو سکتا ہے بلکہ سے جس بعد معلوم ہو کہ راجح قرأت ملک ہے ملک نہیں ہے تیسری دلیل کا مصلیٰ  
 ہے کہ ملک پڑھنے پر تعظیم بخلاف ملک کے کہ اس میں کوئی تعظیم نہیں ہے اب باری یہ بات کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعظیم  
 کیسے ہے تو اس کے چند وجہ ہیں اول یہ کہ ملک کہتے ہیں جو اعیان ملکوں میں تعریف کرتے اور اس کے ذریعہ یا غیر اہل ملک کے ذریعہ  
 اور ملک کی ملکیت جن چیزوں پر ہو جائے ان میں سب سے اعز و اشراف غلام و ربا باندی ہے اور ملک کہتے ہیں جو امور میں سے اعز و  
 کرامت و صفت اور امور خواہی کے ذریعہ سے اور ملک کے جو امور میں ہیں ان میں اعز و اشراف شامل ہیں اب سنے کہ ملک پڑھنے کی  
 صورت میں تعظیم اس طور پر ہے کہ ملک کی ملکیت تریادہ سے زیادہ مقام اور باندی پر ہے اور ملک کی ملکیت اس طور پر ہے  
 اور ظاہر ہے کہ جس کی ملکیت اعز و اشراف و عظمت ان ہوتا ہے بمقابلہ اس کے کہ جس کی ملکیت صرف غلام یا باندی پر ہو جیسا  
 معلوم ہو کہ ملک میں عظمت ہے اور ملک میں اس میں عظمت نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ملک کا ملک کو شق تعظیم بھی  
 ہو سکتی ہے بخلاف ملک کے کہ اس کی ملک کو شق تعظیم ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیزوں کا ملک ہو گا اتنا  
 ہی مرتبہ پڑھے گا جتنا اس سے معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ ملک ہیں تیسری وجہ یہ ہے کہ ملک پر شخص ہو سکتا ہے اور ملک  
 غلام ہی ہو جیسے اس وجہ سے بھی ملک کی عظمت ظاہر ہے ان میں سے ہر ایک فرقہ نے اپنی بات کو دلیل سے ثابت  
 کر کے دوسری قرأت کی نزدیکی ہے اور ان کا مضاف کے تو مضاف کہہ ماکر مضاف ہے حالانکہ دونوں تفریق تو اتنا  
 سے ثابت ہیں اور تو از حد تعظیم نہیں ہے بعد ایک کو ضعیف اور دوسری قرأت کو ثواب قرار دینا کیسے درست ہے بلکہ

یوم الدین یوم العزاد وہ کما تدرین نکلان و بیت الحدیثہ۔ ولم یبق سوی الفلک تاہم کما نوا۔

ترجمہ :- اور یوم الدین یوم العزاد ہے اور اسی قبیل سے (فلک مشرقی) کا تدرین نکلان اور ہمارے کا خیر و برکت سوی الفلک

دلیقہ مندرجہ فتح شباب الدین نے تو برا کہیں ایک رکعت میں تو ملک پر تھا ہوں اور دوسری میں ایک پڑھا ہوں

تفسیر :- اس میں دو ہی ملک اخلا اور ایک ضرورت ملک کی جو تانی ہے معین نام کے ساتھ یہ اصل میں ملک تھا پھر  
 یوم کو سامنے کر دیا گیا جس کو کہ قبل از زمان جو کسور العین ہو اس کے عین کو کہ کوہ طور تفسیر سامنے کیا جا سکتا ہے جو عقلی  
 قرات ملک منقطع فعل یعنی پنا اور یوم الدین اس کا مفعول یہ ہو گا اور ملک کا مفعول الہی مذکور ہو گا بعض لوگوں  
 نے یہ کہتے ہیں کہ یوم الدین کو کوئی محل اعراب حاصل نہیں ہے بلکہ بطور علامہ تھا کہ ہے بعض لوگوں نے کہا کہ ملک  
 جملہ حالیہ ہے یہ قرات یعنی ملک منقطع فعل امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس قرات کو بعض لوگوں  
 نے پند کیا ہے بعض اس بنیاد پر کہ اس کے اندر دو قول احتمال ہو سکتے ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ملک بغیر میم سے  
 ماخوذ ہوا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ملک بجز میم سے ماخوذ ہو پس دو وجہیں ہونے کے اعتبار سے یہ قرات ملک کے  
 بارے میں یہ چار قراتیں تھیں اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ ملک کے آخر میں کسر کے علاوہ اعراب کے اعتبار سے دو صورتیں  
 اور ہیں ایک تفسیر دوم رفع منسوب ہونے کی وہ بنیادیں ہیں اولی کہ کائنات کا اس کو مفعول بنا جائے تقدیری  
 عبارت ہو گی آئندہ ماخول یوم الدین دوسری بنیاد یہ کہ حالت کی بنا پر منصوب ہوا اور لفظ اللہ سے حال ہو گا تقدیری عبارت  
 اور تیسری حالت کی صورتی الفاظ یوم الدین اور اگر ملک کو مفعول پر چا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مبتدئ ہو  
 دوم یہ کہ منقطع ہو دو قول صورتوں میں یہ خبر ہو گا جتنا لفظ وقت کی اور تقدیری عبارت ہو گی جو ملک یوم الدین اور تیسری  
 کی صورت میں تقدیری عبارت ہو گی جو ملک یوم الدین اور ملک میں بھی دو صورتیں ہیں کسر کے علاوہ مگر منقطع ہو کر  
 اور تقدیری عبارت آئندہ ملک یوم الدین یا لفظ اللہ سے حال ہو گا ملک یوم الدین یا ہو گا ملک یوم الدین ہو گی جن صورتوں میں  
 ملک کو مفعول پر چا جائے گا ان صورتوں میں لفظ یوم ظہریت کی بنا پر منصوب ہو گا

تفسیر :- یوم الدین کے منقطع ملک کے بارے میں بحث کر رہے ہیں ان میں پہلا جزیرہ ہے یوم کے  
 حق استقلال ہیں استقلال لغوی استقلال عربی استقلال شرعی لغت کے اندر تو مطلقا وقت کے معنی میں استقلال ہوتا ہے  
 اور حق میں مطلق شخص سے کہ غریب اختیاب ملک کے لئے اور ضرورت میں مطلق غریب سے کہ غریب آفتاب ملک  
 لیکن مراد یہاں مطلق وقت ہے عربی یا شرعی معنی مراد جس کیونکہ ان دونوں میں مطلق وغریب اس کا مفہوم موجود  
 ہے اور یوم الدین وہ مقام ہے کہ یہاں پر اس کا ذکر نہیں کرتے ہیں معنی ہیں اولی میں جزاء کے دوہم شرعی کے  
 ستم طاعت کے اول معنی کے اعتبار سے دین اور جزاء میں وہی یہ ہو گا کہ دین اس کو کہتے ہیں جو اپنے باپ کے مساوی ہے  
 اور جزاء ماہ ہے مساوی ہو یا کم ہو بیش اس معنی کے اندر ایک مثل مشہور ہے کہ تدرین تان تو اس مثل کو دوسری

اضافہ اسم الفاعل الی الظرف اجزاؤہ خرجہا المفعول بمعنی الاتباع کقولہم یا سائق اللیلۃ اھل الدار  
ومذاہمک الایمویوم الدین علی طہیقہ ونادی اصحاب الجنتہ اولہ الملک فی ہذا الیوم علی  
الاستحرام لتکون الاضافۃ حقیقۃ موعنہ کا وقوع عین صفتہ للفقہ وقیل الدین الشرعیۃ وقیل  
الطاعت والمعنی یوجزاء الدین۔

ترجمہ :- اسم فاعل یعنی لفظ الملک کو ظرف یوم کی طرف متعارف کروا کر ظرف کو بھی میل المفعول بہ کے  
اتحاد مقام پہنچنے کے وجہ سے اور اس توسیع کا ظہر عرب کا قول ہے یا سائق اللیلۃ اہل الدار ہے۔ اور اضافت  
کی صورت میں معنی یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم اور کا یوم جزا میں۔ ملک جو کیا۔ یعنی اس انداز میں جس انداز میں اللہ تعالیٰ  
اصحاب الجنتہ واراد ہوا ہے یعنی آئندہ ہر یوم کو یعنی اسی تعبیر کیا گیا ہے۔ یا معنی ہوں گے کہ ہر روز کا  
کئے اس دن دینی بادشاہت ہے اور معنی اس سے بیان کئے گئے تاکہ الملک کی اضافت اضافت معنوی ہو جسے  
اجمل ملک میں معنی کی صفت بننے کی علامت میں لکھ کر دے اور بعض نے کہا کہ دین شریعت کے معنی میں ہے اور  
دوسرے بعض کا قول ہے کہ طاعت مراد ہے اور ان دونوں صورتوں میں فقط ہزار اضافت تقدیر اشت  
پڑے گا اور معنی یوں ہے۔ الملک یوم جزاء الدین یعنی شریعت و طاعت کی جزا کے ملنے کا ملک۔

بعد مذکورہ ششہ کے تکرار بدل دینے کے معنی میں ہے اور تدریس حضرت کا کہ اضافت کی پہلے معنی ہوں گے جب کہ وہ  
وہ بھڑکے۔ اور جاس کا شجر جس اسم معنی کے اندر استعمال ہوا ہے۔ لہذا حضرت الشرح میں وجوہ بیان  
والم بیت سوی بعد دان و تا کہ کیا و آخر شجر کے معنی یہ ہیں کہ جب ہوائی کو پورے طور پر اس کے ظاہر کر دیا اور سوائے  
غیر نہیں کرے۔ اور کوئی شرط۔ اسی سے باقی ہم نے اس کی تالیف میں بدل دیا جس طرح انہوں نے ہمارے ساتھ کیا  
دیکھئے اس کو حق پر دین کا لفظ قرار کے معنی میں۔ استقامی جو ہے جب لفظ دین کو جزا کے معنی میں لانا جائے تو تشریح  
ہو گا کہ جزا کا الملک۔ اور بعض لوگوں نے دین کو شریعت کے معنی میں لیا ہے اور فقیر کہتے ہیں اللہ کے اس بنانے  
ہوئے لفظ کو جو دین المقبول کو ان کے اختیار کے ساتھ سمجھاں تک پہنچائی ہے والا ہو۔ اور مختصر المفعول مولانا کو  
یوں کہ دین اللہ تعالیٰ کے حکم کار کا نام ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ دین طاعت و عبادت کے معنی میں ہے۔  
بہر صورت یہاں اس کو شریعت کے معنی میں لیا جائے یا طاعت کے معنی میں لفظ جزا و تقدیر ہو گا جو دین کا معنی  
ہو گا اور تقدیر ہی عبادت ہوگی۔ الملک ہم جزاء الدین۔ شریعت مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہو گا شریعت کی جزا  
کے لفظ کا۔ ملک چرک و فکری و تصویروں میں لکھ کر لایا گیا ہے یعنی صفات مخلوق و متاثر بنا ہے جو



وتخصیص الیوم بالاضافۃ الی التخصیص ولتعمد لتعالیٰ ینفقوا الامریہ

ترجمہ :- اور یوم کو اس دن کے مخصوص کرنا تو خود یوم کی ملکیت کی وجہ سے ہے اور یا اس لئے کہ یوم الدین ہی ایسا موقع ہے جہاں تمہارا خدا کا حکم نافذ ہو گا۔ ظاہر ہو گا۔

دوسرے گزشتہ کی توجیہ صادق آتی اور جب اضافت معنوی ہے تو مفید و فزیر ہے ہو گی۔ لہذا ملک یوم الدین کو لفظ اللہ کی ملکیت واقع ہونا درست ہے۔ اشکال و جواب سمجھنے کے بعد دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ ظن کے اندر وسعت دینے کے کیا معنی ہیں۔ دوم یہ کہ یہ اشکال ملک اور ملک دو داخل معقولوں میں ہو گا یا صرف ملک کی صورت میں پہلی بات یعنی اتساعی الظرف کے معنی یہ ہیں کہ ظن کے ساتھ کسی کو مقدر نہ مانا جائے۔ بلکہ ظن کو معقول ہر کے اندر بالا واسطہ منصوب مانا جائے۔ اور اس قسم کا اتساع صرف ظن میں ہو سکتا ہے۔ ظن و شغف ان کو کہتے ہیں جن کے لئے ظنیت لازم نہیں۔ جیسے یوم اور صیغہ۔ تو ان کو آپ بر سبیل توسعہ بقدر تقدیر کی کے موقوف و مجبور منصوب بنا سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ یہ اشکال ملک کی قرأت پر واقع ہو گا ملک کی قرأت پر نہیں کیونکہ ملک کی صورت میں اضافت معنوی ہو گی۔ اس لئے کہ ملک صفت مشبہ ہے جو لازم سے مشفق ہوتا ہے اور لازم کا کوئی معقول نہیں ہوتا پس ایسے ہی یہاں پر بھی ملک کا معقول نہیں ہو گا پس کی وجہ سے اضافت الصفات الی المعقول صادق آئے اور لفظ یوم بر سبیل قرأت منصوب ہو گا۔

تفسیر :- و تخصیص الیوم الخ قاضی صاحب اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ لفظ اللہ کی ملکیت دنیا و آخرت سب جہ کے اندر ثابت ہے پھر اتنی ملکیت کو یوم آخرت ہی کیوں مخصوص کیا؟ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یوم آخرت اپنے احوال و کیفیات کے اعتبار سے عظیم الشان ہے لہذا اس کی طرف منسوب کر دینا کہ ملکیت بھی عظیم الشان ثابت ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر اگرچہ حقیقتاً ملکیت اللہ ہی کی ہے مگر نظر ہر ان میں ملک نظر آتا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ انسان بھی ملکیت میں شریک ہے اس کے برخلاف آخرت میں کہ وہاں تمہارا اللہ کا حکم نافذ ہو گا حقیقت میں بھی اور ظاہر میں بھی۔ اس فقرہ کی بنا پر ملکیت کی نسبت قاضی طور سے یوم آخرت کی طرف کی

و اجراء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه معجزة اسمايين اربا لهم منعها عليهم  
بانعم كلها ظاهرها و باطنها عاجها و اجلها ما لا موارده يوم القواب و لقاب  
للدلالة على انه الحقيق بالحمل لا احدا حق به منه۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس صوبہ العالمین ہونے اور تمام انعامات کے منعم ہونے کے خواہ وہ  
انعامات ظاہرہ و باطنیہ یا باطنہ و ظاہریہ ہوں یا بدنیہ و عقلیہ والے۔ و تمام امور کا یوم جزاء میں ایک ہونے  
کے اوصاف اور کما کو کرنا اس لئے ہے کہ یہ انعامات اس بات پر دلالت کریں کہ مسد کا اللہ سے زیادہ  
کوئی مستحق نہیں،

تفسیر :- و اجراء الخ ان باب میل سے اللہ کے اوصاف اور بد کو ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ پہلا و  
تو ان میں سے رب العالمین ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا وجود للعالم ہونا ثابت ہوتا ہے اس غور پر کہ تربیت  
کئے ہیں توابع و وجود بخش کر کسی چیز کو کمال تک پہنچانا۔ توابع و وجود کے معنی ہیں کہ وجود کے بعد جو چیزیں  
لازمی ہیں اور جو ذات توابع و وجود بخشتی ہے وہ اصل وجود کی غنیمت کی کہیں کہ توابع کا درجہ وجود کے  
بعد ہے پس جب اللہ تعالیٰ سارے عالم کو کمال تک پہنچانے والے ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ سارے  
عالم کا موجود ہے پس رب العالمین سے سب بد للعالمین ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر حق الرحمن سے یہ ثابت ہوا  
کہ وہ تمام انعامات کو بخوالا ہے۔ خواہ وہ انعامات ظاہرہ و باطنیہ ہوں یا باطنیہ و ظاہریہ ہوں یا بعد  
میں ہو یا پہلے۔ اور ایک یوم الدین سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ سارے عالم کے امور کا مالک ہے۔ ہر نوع  
یہ چار اوصاف ہیں۔ ان چاروں اوصاف کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے معلق کے اعتقاد سے اس  
بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عرف الشرع حق محمد ہے اس بعد یادہ کوئی مقلد نہیں ہے قاضی صاحب  
لے یہ بات بطور قہر قلب کے کہی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جو لوگ غیر راہی  
تعلیٰ کو مستحق محمد سمجھتے ہیں اور قہر قلب اس لئے ہے کہ قاضی صاحب نے لا احدا الا اللہ تعالیٰ کی اسے  
جو راہ غیر کے معنی میں ہے۔ اور لا غیر عبارت ہے قہر قلب کی۔ لیکن قاضی صاحب کی عبارت میں ربہ باقی رہا ہے  
یہ ہے کہ قاضی صاحب نے غیر سے اعتقادات کی نفی کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کے لئے نفس استحقاق  
مابقیہ حالہ کہ نفس استحقاق حق غیر کے لئے ثابت نہیں،

بل لا يستحقه على الحقيقة سواء سوانا ان ترتيب الحكم على الوصف يشترط بعينه ولا شعار  
 من طريق الفهم على ان من لم يصف تلك الصفات لا يشا هل لان يحمد فضلا عن ان يعد  
 ليكون دليلا على ما بعد في الوصف لانه ليسان ما هو الوجه للحمد وهو الابد والقرينة  
 والثاني والثالث لدلالة على انه متفضل بذلك اختياره ليس يصدر منه ليجاب بالذات  
 او وجوب عليه قضية لمساوئ الاعمال حتى يستحق به الحمد والاول لم يتحقق الاختصاص  
 فانه لما لا يقبل الشكر كذا فيه وتضمن الوعد للمؤمنين والوعيد للمعصين.

ترجمہ ۱۔ بلکہ درمیان کا تو کیا سوال درامس سے ہے ہی کوئی چیز اللہ کے حق میں نہیں اس لئے کہ اگر کوئی وصف پر مرتب  
 ہو جائے گا تو یہ کہ وہ وصف حکم کے لئے علت ہے نیز اس لئے بھی اوصاف کو لکھ کر کیا کہ بطور معلوم خلاف کے معلوم ہو جائے  
 کہ جو ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہو گا کتنی چیزیں اور بیش حد کتنی نہیں تو عباد کا حق کیسے ہو گا اور جب معلوم خلاف  
 کے فقر سے عبارت کی طرف ہو گئی تو حیرت آیات دیکھ کر کہہ لئے جو بعد میں آتا ہے بطور دلیل کے جو جائز لگے ہیں وصف  
 اول اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جو وجہ مدہ ہے یعنی خدا کا ایمان اور تربیت اور دوسری اور تیسری صفت  
 اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ اقدام اپنے اختیار سے بطور تفضل و احسان کرتا ہے یہ اقدام اس سے  
 اعتدال کا صادر نہیں ہونے دیکھا کہ فلاسفہ کی راستہ ہے اسی طرح بندہ کے ساقی اعمال کے تقاضے میں اللہ سے یہ اقدام  
 وجہ باقی صادر نہیں ہونے اور ہم نے خدا کو متفضل اور عفو کرنے والوں امام تاکہ ان انعامات کی وجہ سے ذات پر کیا  
 مستحق مدد ہے اور جو حق صفت یعنی اکبر یوم الدین ذات باری کے ساتھ اختصاصی حد کو ثابت کرنے کے لئے  
 ہے کیونکہ یوم جزا کی بادشاہت ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے امور و شرکت کو قبول نہیں کرتیں نیز یہ صفت اس  
 لئے بھی ذکر کی گئی ہے تاکہ اس کے ضمن میں حادثین کے لئے ثواب کا وعدہ اور عہد سے اعراض کرنے والوں کے  
 لئے عذاب کی وعید ہو جائے۔

تفسیر ۲۔ بل لا يستحق الا چونکہ قاضی صاحب کی عبارت لا استحقاق ہرگز سے نفس مستحقان کا غیر کے لئے ثابت  
 ہونا سمجھ میں آتا تھا حالانکہ غیر کے لئے نفس مستحقان میں ثابت نہیں ہرگز اس اشکال کو قاضی صاحب نے

اسیلاستحق علی الحقیقۃ سواد بکر عباد کیسوں کو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس استحقاق بھی حقیقۃً غیر کے لئے ثابت نہیں۔ پس اب ہر استحقاق حد کا ذات باری کے لئے حقیقی ہو گیا اب یہ بات کہ یہ اوصاف اولیو استحقاق حد کیسوں کے لئے دلالت کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ استحقاق مذکور اللہ تعالیٰ کے لئے ان تمام اوصاف پر مشتمل ہوا ہے اور قرب حکم علی الوصف تعاضد کرتا ہے اس بات کا کہ وصف علت ہو حکم کے لئے پس ان تمام اوصاف کا مجموعہ علت ہو گا استحقاق حد کے لئے اور غیر کے اندر ان تمام اوصاف میں سے ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا یہ جائز کہ بعض اوصاف پائے جائیں اور جب غیر کے اندر یہ اوصاف نہیں پائے گئے تو غیر تحقق حد میں نہیں ہو گا بلکہ استحقاق حد مندرجہ ہو گیا ذات باری کے اندر یہ توانا، افعال، ولایت بحسب المنطوق کا ذائقہ تھا لیکن یہ اوصاف بطور مفہوم مخالف کے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں وہ مستحق حد نہیں۔ لہذا وہ مستحق عبادت کیسے ہو گا اس لئے کہ مستحق ہونے کا درجہ فائق ہے بقدرہ موجود ہونے کے۔ پس جب کوئی اولی کا مستحق نہیں تو اعلیٰ کا مستحق کیسے ہو گا اور یہ مفہوم مخالف ہم اس لئے آتے ہیں تاکہ آیت الملک یوم الدین تک ایک فیصلہ کے لئے دلیل بن جائے کیونکہ پاک عہد میں عبادت کو ذات باری کے ساتھ خاص کر گیا ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ مفہوم مخالف کے قائل امام شافعی ہیں: احواف مفہوم مخالفت کے قائل نہیں اور جب احواف مفہوم مخالف کے قائل نہیں تو ان پر اشکال وارد ہو گا۔ اشکال یہ ہو گا کہ ائے احواف میں ہم مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہو تو یہ میرا اس آیت سے غیر کے استحقاق کی نفی کیسے کرتے ہیں۔ آیت کے اندر تو ہم ذات باری کے لئے استحقاق حد کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ احواف کا استحقاق حد کی نفی غیر سے کرتا اس لئے ہے کہ وہ ان اوصاف کو بہرہ علت کے لئے نہیں اور امتضا، علت سے امتضا منقول ہوتا ہے پس جب غیر کے اندر علت نہیں پائی گئی تو منقول نہیں استحقاق حد میں غیر کے اندر نہیں پایا جائے گا۔ اس لئے نہیں کہ وہ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں۔ قانون صف الاول اعتراف اوصاف کا اجمال ناگزیر بیان کرنے کے بعد اب تفصیل کر دیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وصف اولیٰ علیہ رب العالمین جو کہ احوال و نسبت پر ذات کرتا ہے اور ایک اور نسبت جو جب حد میں یعنی اس شخص پر حد کو واجب کر دیتے ہیں میں کو جو کر گیا ہے۔ پس رب العالمین جو جب حد کو بیان کرنے کے لئے ہے اور جن درجہ میں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انعام و فیر کو ملے میں فاعل اعتبار ہے بطور تفضل و احسان کے انعام کرتا ہے۔ مختار ہو کہ مصلحت اور فلاسفہ پر درجہ ہے جو کہ فلاسفہ ذات باری کو مضطر اور مجبور مانتے ہیں گو انہ کو ملے میں ذات باری مجبور ہے اور میں حق ہیں: پنجاب بالذات کے اور مضطر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر یوم آخرت میں معاصی پر انعام کرتا ہے اور خواب دین ان کے سابقہ اعمال کے تعاضد کو جو پر کرتے کے لئے واجب ہے۔ لیکن اصل سنت والہدایت کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہر چیز کا اعتبار ہے۔ مگر وہ صوب کو جو ہم میں ڈال دے تو یہ عین عدل ہے اور اگر سنت میں داخل کر دے تو یہ عین تفضل ہے۔ وہ مضطر اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مضطر یا اس پر کوئی چیز واجب کرتے ہو تو میں طرہ مضطر اور واجب کو اور اگر غیر ان نفس متحقق حد نہیں ہوتا اس میں طرہ ذات باری کو بھی مستحق حد نہ ہو جائے۔ حالانکہ یہ از جب مستحق نہ ہے تو ان کو فاعل اعتبار مانتے تاکہ استحقاق حد

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ كَسْتَعِينُ. ثَمَّ أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرِ الْحَقِيقَ بِالصِّدْقِ وَوَصَفَ بِصِفَاتٍ عَظِيمَةٍ تَمَيَّزُ بِهَا  
عَنْ سَائِرِ الْوُجُوهِ وَتَعْلُقُ الْعِلْمَ بِمَعْلُومٍ مُعَيَّنٍ خُوطِبَ بِذَلِكَ أَيْ يَأْمَنُ هَذَا أَشْأَنَهُ تَخَصُّصُ  
بِالْعِبَادَةِ وَالِاسْتِعَانَةِ لِيَكُونَ أَدْلَى عَلَى الْاِخْتِصَاصِ ۝

ترجمہ :- پھر جب اقبل میں اس ذات کا ذکر ہو چکا جو ان تمام سے اور اس ذات کی اس عظیم الشان حقیت کی ذکر کی  
حقیت میں جن کے وہ سے وہ ذات دوسری ذات سے ممتاز ہو گئی اور مخاطب کا علم ایک معلوم حقیت کے ساتھ وابستہ ہو گیا  
تو اب اس ذات کو ہیضہ خطاب ذکر کیا گیا یعنی اسے وہ ذات جس کی شان ہے تمام بات اور اسفانیت کو تیرے  
ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ اور صیغہ خطاب کیوں لایا گیا، تاکہ اختصا میں پر دلالت کرے؟

دوبارہ گذشتہ آیت پر اس صنف قول حق مستحق بالحق کا تعلق متفضل بذکر مختار فیہ سے ہے اور جو حق صفت یعنی  
ایک یوم الدین اختصا میں محدود کر کے لئے ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جب استحقاق ہو کر ایک یوم الدین پر چلے گیا تو معلوم  
ہو کر یوم الدین کا ایک ہونا علت ہے استحقاق ہونے اور علت خیر کے اندر بالکل نہیں پائی جاتی نہ حقیقتاً نہ ظاہراً جس  
سے ظاہر ہو گیا کہ حق ہے ذات باری کے ساتھ نیز اس صفت کے اندر حادین کے لئے وعدہ ہے اور دوسری حقیت یعنی الحمد  
کے لئے وعدہ ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا ایک ہے تو جو اس کی حمد کرتے ہوئے اسے تعجب عطا فرمائے گا اور  
جو اعراض کرے گا اسے تعجب میں مبتلا کرے گا۔

نفسانی :- ایک نعت دوا یا یک نستعین، انجمن اس عبارت میں دو چیزیں ایک ایک نعت و دوسرا ایک  
نستعین، تاقی صاحب پہلے ایک کے لای خطاب پر بحث کریں گے اس کے بعد ایک کی غرضی حقیت بیان کریں گے۔  
پھر اس کے بعد عبارت اور استعانت کی حقیت بیان کریں گے پھر اس کے بعد ایک کی تقدیم پر بحث کریں گے۔ کائنات خطاب پر تاقی  
صاحب نے دو بحثیں کی ہیں، ایک وہ تو مخاطب جس کو کہتے تھے جس کے معنی ہیں کہ وہ نہ کہ جس کی وہ سے  
خطاب کرتا درست ہے اور دوسری بحث کریں گے کہ کون سا صیغہ خطاب کیا ہے یعنی وہ کیا ہے کہ جس کی وہ سے خطاب کو  
دوسرے صیغہ بیان پر ترجیح دی گئی اور جو کہ ظاہر کلام کے تقاضا سے ایک صیغہ کے ساتھ متساوی کرنا جائز ہوگا۔ اقبل  
سے کہم جب کہ ساتھ جملہ آور ہے، اس لئے کہ اقبل میں اور صاف کو اسلئے ظاہر کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس ظاہر و کلم  
میں ہر صیغہ کے لئے لفظ ایک نہیں کہ وہ خطاب کے ساتھ کیوں بیان فرمایا جو قیاسی خطاب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ  
کو اس استحقاق کے موقع پر شری شری صفات کے ساتھ متصف فرمایا، اور وہ صفات ایسی عظیم الشان حقیتوں کی

والقری من البرهان انی الاعیان والانتقال من الغیبۃ الی الشہود نکات العلوم صریحاً  
والعقول مشاہد الالغیۃ حضوراً۔

ترجمہ: نیز نہ کہ قرنی من البرهان الی العیان اور انتقال من الغیبۃ الی الشہود پر دلالت کرتے ہوئے جو اس حیرت و حیرت منظم  
و مقبول انداز میں تشریح کی ہے اس میں شبہ اور حضور میں آگاہی

انہی صغیرہ مشہد، دوسرے ذات باری پر مبنی ہو گئی، اور گویا معلوم نہیں ہوگا، انہوں نے تیس غلطی کو چھوڑ کر بہت  
زیادہ قوی تھا میرزا، اس تیس کے آثار میں گویا ہوا شائد سے عام ہے جو ہر خطاب الی گویا خطاب کے بعد معنی یہ ہوئے  
کہ اسے وہ ذات جس کا حال ہے کہ وہ عظیم الشان صفات کے ساتھ مقصد ہے نہ کہ ایک ہی بار وہ ملا سکتا ہے بلکہ  
عیادت اور مستحکم کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں نیز علاوہ ہم غور کی عبادت نہیں کرتے ہیں یہ جو ہر طور پر قلعہ ہے اور  
العیادت میں اس مقصود پر ہے کہ عبادت تھوڑے ذات باری پر کہ ذات باری عبادت پر منحصر ہے اور کسی مقصود  
عبر پر بھی داخل ہو جاتی ہے جیسے الجبر مقصود بالاسم۔

لیکن اصل علی الاختصاص اس عبارت سے کہ خطاب کو بیان کر رہے ہیں جس کا وہ وہ کیا اختیار کیے ہوئے خطاب  
کی دو قسمیں ہیں ایک جو اہل حق کے بیان کیے خطاب اور دوسرے وہ جو اہل حق کے بیان کیے خطاب کے لئے کہ ہے  
اور اس میں وہ غلطی شریک ہیں اور وہ یہ ہے کہ خطاب کی صورت میں اختصاف پر نہ زیادہ دلالت ہوگی بقابلہ غائب کے اس  
سے معلوم ہوا کہ نفس شہد میں وہ غیبت کی وجہ سے اس میں جو مانے گا جہل کہ جائے یا وہ غیب و یا اسے نفس  
اختصاصی تو اس میں طوریہ ہے کہ تاخیر ہے تقدیم یا اخذ یا تخریف یا لغو یا تحصیل تو تقدیم مقبول کی دوسرے اختصاف کو  
مداخل ہو جائے گا مگر زیادہ نہیں، اب سمجھئے کہ خطاب زیادتی اختصاف پر کیسے دلالت کرتا ہے اس طور کہ اسے خطاب  
اپنے حقیقی معنی پر نہ رہے بلکہ میرزا الاوصاف کو خطاب کے مترادف میں اتار دیا گیا ہو گویا کہ خطاب میں تخریف والاوصاف  
کے معنی میں ہو کر ہیں اور عبادت کو اسے خطاب پر ترجیح دیا گیا ہے تو عبادت کو خطاب پر ترجیح دیا گیا ہو گویا تخریف والاوصاف پر ترجیح  
کرنے پر اور جب عبادت کو تخریف والاوصاف پر ترجیح دیا گیا تو تخریف والاوصاف علت ہوا عبادت کے لئے، درحقیقت باری  
تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے اندر باری نہیں جاتی بلکہ عبادت کا مستحق بھی باری تعالیٰ کے علاوہ اند کو نہیں ہوگا کیونکہ  
انفاد علت مستلزم ہے اختصاف مقبول کو۔

تفسیر: اولاً من البرهان انی العیان سے کہنے الی کا دوسرا بیان کرتے ہیں کہ اس کا ماحصل یہ ہے کہ غیب سے  
خطاب کی علت انتظام میں ہے تاکہ باریان سے عیان کی طرف قرآن ہو جائے، جس پر کہتے ہیں وہ اس کو اور عیان کہتے  
ہیں مثلاً کہ وہ دور کی اس طور پر ہوتی کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے اپنے اسم ذات کو بیان کیا پھر اس کے بعد اوصاف  
کو بیان کیا تاکہ یوم الدین تک اور ہر صفت وجود باری پر دلالت کرتی ہے کہ تاکہ یوم الدین تک وجود باری پر

بنی اول الکلام علی ما هو مبانی حال العارف من الذکر والفکر والتأمل فی اسمائہ والنظم فی  
الذکر والاستدلال بمناثعہ علی عظیم شدتہ وما هو سلطانہ ثم قطع ما هو متغنی امرہ وهو  
ان یخوض لبحث الوصول وبصیر من اهل المشاهدة فی ان عیاناً ویناجیہ شفاہدہ اللہم  
اجعلنا من الواصلین الی العین دون السامعین للاثر۔

ترجمہ :- کلام کے آغاز کی بنیاد ان کی کیفیات پر مبنی جو عارف کے استقلال حالات تھے یعنی ذکر و فکر اور صفات باطنی  
اور اس کا نتیجہ میں غور و غوض کرنا اور اللہ کی کارگیری سے اس کی عظمت و شان اور اس کی غالب بادشاہت پر  
استدلال کرنا۔ پھر استدلال حالات کے بعد ان حالات کو بیان فرمایا جو عارف کے درجات کا شتی ہیں یعنی وصول  
الی اللہ کے حضور میں کھس جانا اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جانا۔ عارف اس درجہ پر پہنچ کر اللہ کو اپنا آنکھوں سے  
دیکھتا ہے اور اس سے الشافہ سرگوشی کرتا ہے۔ خداوند اچھیں بھی مان لوگوں میں سے بنا جو تیری ذات تک پہنچے ہوئے  
ہیں مان میں سے دعا جنہوں نے صرف تیری خبر میں رکھی ہے (اور ان میں تیرا دیدار حاصل نہیں ہے)

ایک مندرجہ کمال درجہ حاصل ہو گئے۔ اب ایک خبر سے شاہد کی طرف اشارہ کرنا اور بظاہر کلام بیان کی طرف توجہ  
ہو جائے اور اگر ایہ غلط تھے تو صرف بیان ہی بیان ہوتا عیان بالکل دہکتا۔ بعد از خطاب استقلال کی آخری من البرہان  
الی العیان حاصل ہو گئی۔ اب یہ مسئلہ کہ ترقی کا مطلق اگر کیوں پر کیا جائے تو ترقی سے مستقل ایک کتبہ ہو گا اور اگر  
اختصاص پر مطلق کر جائے ..... تو یہ مستقل کتبہ نہیں ہو گا بلکہ  
دو فعل کیجئے کہ ایک کتبہ ہو گا اور اس صورت میں ہر حال میں وار د ہو گا کیونکہ اختصاص پر جب مطلق ہو گا تو میں ہو گئے  
تاکہ خطاب زیادہ درجات کے اختصاص اور زیادہ درجات کے ترقی من البرہان الی العیان پر جواب مطلب یہ ہو گا  
کہ نفس حالات ترقی من البرہان الی العیان پر تو غائب ہے میں ہو جاتی ہے مگر زیادہ درجات خطاب سے کوئی ہے حالانکہ  
خاتم کی صورت میں ترقی من البرہان الی العیان پر بالکل درجات نہیں ہوئی جواب اس کا یہ ہے کہ اولیٰ اگر یہ کم تعین  
ہے لیکن معنی میں ماسوائے مال کے ہے اب میں ہوں گے کہ کہ درجات کے ترقی من البرہان الی العیان پر اب کئی اشکال  
نہیں پڑتا۔ والا انتقال من العینہ ..... یہ مطلق تعبیر ہے۔ بعض لوگوں نے ترقی من البرہان الی العیان اور الاستقلال من  
العین الی المشہور دونوں کو ایک ہی مانجے اور کہا کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے اور بعض لوگ فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ  
جو درجات بالکل میں مکتور ہیں انہوں میں حقیقت سے ہیں کہ ذات النفس اور کائنات فی ہر درجات کرتے ہیں تو کہہ یا  
گیا کہ یہ خطاب مفید تر من البرہان الی العیان پر ہے اور اگر اس حقیقت سے ہیں کہ یہ اوصاف ہادی حقانی کو رہے

یا اہل مٹا کر دے والے ہیں تو کہہ لیا گیا خطافہ تعالیٰ فی الغیبہ الی اسمعودیت۔ لہذا ان العلم ما رہا نا احواس عبادت سے  
اصل عبادت پر تفرک کر رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شیء درجہ ظلم میں تھی وہ درجہ بیان میں ہو گئی۔ اور جو درجہ عقل میں تھی  
..... وہ درجہ شہادہ میں آگئی۔ اور جو درجہ نصیبت میں تھی وہ درجہ حضور میں آگئی۔ اور تفرک کا فائدہ یہ ہے  
کہ جس چیز کی طرف تفرک کی جا رہی ہے وہ درجہ خطاب میں آگئی وقت آئے گی جبکہ وہ مشاہدہ ہو جائے۔

تفسیر میں بنی آدم انصود الیہ اس کو بعض لوگوں نے تہذیب انفا کہا ہے اور بعض لوگوں نے جملہ مستقلہ کہا ہے جو لوگ  
عبادت انفا کرتے ہیں ان کے اعتبار سے سوالیہ مقدار کا جواب ہوتا ہے کہ تفرک میں اسرار الہی بیان کس طرح سے ہے  
اور جو لوگ جملہ مستقلہ کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ یہ کلام تو علم و ظاہر کے لئے تھا اور بیان سے علم و باطن کے لئے کلام کہہ لے کر  
مستقلہ ماننے کی صورت میں مطلب یہ ہو گیا کہ بیان سے عبادت کے درجہ میں بیان کہتے ہیں غیبت سے اعتدالی حال بیان  
کہنا اور خطاب سے اعتدالی حال بیان کہنا اس کو سمجھنے سے پہلے دو بیان سمجھ کر اولیٰ یہ کہ جو شخص غفلت کو چھوڑ کر لاشد کی  
طرف متوجہ ہو جائے اس کی حق تعمیل میں اس سالک آدم عارف متوہم واصل۔ مسلک کہتے ہیں جو شخص اپنے غائب کو احوال  
ذمیر سے مذہب کرے اور اپنے باطن کو ترویض اخلاق سے مذہب کرے۔ مسلک کا اعتدالی حال شہادہ علیٰ کثرنا اور  
اعتدالی حال اخلاق حسنہ کے ساتھ اذات ہونا ہے اور عارف کہتے ہیں جو معرفت باریہ قصد کرے اور واصل کہتے ہیں جو  
کو مقام مشاہدہ حاصل ہو دوسری بات یہ ہے کہ تہذیب اس حالت کو کہتے ہیں جو بزرگوار کی غفلت سے اسرار میں کہے  
باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوئے کے بعد حاصل ہوتی ہے عبادت کا اعتدالی درجہ واصل کا اعتدالی درجہ ہے اور درجہ اعلیٰ  
لاشعشع ہے اس لئے کہ معرفت کے اندر سیر الی اللہ ہوتی ہے لیکن تہذیب غفلت کی طرف متوجہ ہونا اور چونکہ غفلت  
اعتدالی میں اس وجہ سے معرفت بھی منتہی ہے بخلاف وصول کے درجہ میں جتنا ہوتی ہے سیر الی اللہ سے یعنی اللہ کے  
سامنے روحانہ احوال کے مشاہدہ میں جبکہ جو تکرار اللہ تعالیٰ کی صفات و صفات غیر خدائی میں لفظ سیر الی اللہ میں غیر  
انتہائی ہے۔ اس کو شاعر نے کہہ لیا ہے۔

شیرت محبوب کا مشاہدہ کا اس فناء اضطراب و مار ویرت

یعنی محبت کے جام پر جام نوشی کرنے کی شرب محبت ختم ہوتی اور یہ میں سیراب ہوا اور درجہ میں اس کی شاعر نے لکھا  
کی ہے۔

یعنی اس کے پیروں کے اندر حوالتوں کو کر دینا حسن کا اعتدالی نظر آتا ہے جس کو جب محبوب مجاز کا یہ حال ہے تو پھر  
عجب وہ عقل کی صفات میں خود کو کرنے سے کرا حاصل ہو گا۔ اب یہاں یہ سمجھ لیں کہ تفرک میں اسرار الہی بیان کیوں ہوتی کہ  
باری تعالیٰ نے اوصاف غیبیہ کے اندر عبادت کی اعتدالی حالت کو بیان کیا کہ چونکہ عارف کا اعتدالی حال یہ ہے کہ وہ  
راہ حق و ہدایت کے اور اللہ کا نام کہے اور اس کے اسماء میں غور و فکر کرے اور اس کی صفات میں غور کرے اور  
اس کی صفات کے درجہ میں اس کی عظمت و شان اور بزرگوں سے بارشاست پر لاشد لال کرے کہ ہارن تعالیٰ کی طرف متوجہ  
ہو تاکہ وہ لفظ اوصاف میں رہیں بیان کیا کہ یہ لفظ اوصاف غیبیہ سے عبادت کا اعتدالی حال بیان کر دیا اور

ومن عادة العرب التنقل في الكلام والعدول من أسلوب الى آخر نظماً لئلا وتنشيط السامع فيمن  
من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلّم وبالعكس كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك  
وجريتم يمينهم وقولوا والله الذي اُرسل الزياح فتشاور كحالاً فاستقمنا وقول امرا القيس  
تطاول ليلا بالاشمى ووقاكم الخلو ولم ترقن وبات بقات خاليلت به كهيئة ذي العاثر الاصل  
وذلك من نبأ جلدني به وخبرني عن ابني الاسود

ترجمہ ۱۔ اور عدول عرب کی عادت تھم یہ قسم کلام کرنے کی اول ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے کا  
ہے اور غیبت اور تبدیلی اسلوب کلام میں جدت پیدا کرنا اور سابق کو ماضی کرنے کے لئے ہوتی ہے چنانچہ خطاب سے  
غیبت کی طرف اور غیبت سے تنکرم کی طرف اور ان کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فراموشی اور اگر تم اللہ تعالیٰ  
اللہ ترجمہ یہاں تک کہ میر نے جو کتب قبول میں اور وہ تم کو کہیں نہیں اور میر نے فراموشی اور اللہ تعالیٰ اور اللہ  
اللہ ترجمہ اور اللہ تعالیٰ میں نے یہ اسلوب بواضع پھرا جاراں میں وہ ہوا میں بدل پھر آکا کہ نے بدل کو میر نے زمین کی طرف  
اور میر نے شاعر امرا القیس کا کلام تطاول لیلا اگر ترجمہ ۱۔ اے جان تیری رات مقام اندلس طویل ہو گئی اور جو شخص  
خان عن اشتر ہے وہ سو گیا لیکن تمہیں میں نہیں آتی اور تم نے رات گزاری اور رات گزاری میں گئی تمہیں کب و بچاؤ  
کے ساتھ کہ جس طرح سلاخ آشوب چشم کی رات گزرتی ہے اور یہ اضطراب اور بے کاری میں غم و غم کی وجہ سے  
حق جو حقیقت کہ میر نے اپنی لکھ کو خبر دی گئی اور الاسود کی موت کی

دہلیہ مگر دست اور خطاب عارف کا انتہائی حسان بیان کر دیا کہ عارف کا انتہائی حلال خطاب دے اور خطاب بھی سرا  
مشابہ ہے اس میں غور و نظر کرنا ان ابران ان اعدان ہو گئی یہ نتیجہ ہے ان کے امتیاز سے جو ہر اس انتہائی ہے اور جو  
مستقل ملتے ہیں وہ نتیجہ ہیں لکھتے ہیں

تفہیم ۱۔ ومن عادة العرب تنقل من أسلوب الى آخر نظماً لئلا وتنشيط السامع فيمن  
من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلّم وبالعكس كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك  
وجريتم يمينهم وقولوا والله الذي اُرسل الزياح فتشاور كحالاً فاستقمنا وقول امرا القيس  
تطاول ليلا بالاشمى ووقاكم الخلو ولم ترقن وبات بقات خاليلت به كهيئة ذي العاثر الاصل  
وذلك من نبأ جلدني به وخبرني عن ابني الاسود

کے اعتبار سے ان مقامات عام ہو چکا ہے اور ہر کی تعریف کے یہ سمجھ لیں کہ بعد میں کے اختلافات کی وجہ سے جن میں کلکتہ میں غیبت سے غلطی کا طریق غلط ہے غیبت کی طرف خطاب ہے تکلم کی طرف تکلم سے غیبت کی طرف۔ تکلم سے غیبت کی طرف۔ مصنف نے کہ بیان سے بھی جوہر نہیں ظاہر ہیں۔ اب سنئے کہ عرب و اہل اسلام کے کلام میں نقش کو پسند کرنے کی بجائے بعض اختلافات اسالیب بیان کے موسم کو تسلیم کریں اور ایک اسلوب کے دوسرے اسلوب کی طرف متغیا ہوتے ہیں ماسی انتقال کے دو مقامات ہیں ایک تو خود کلام میں جہت سے پیدا ہو جاتا ہے دوسرے یہ کہ ماسیہ کو کلام کے لئے کہ غیبت پیدا ہوتی ہے جو کہ نقل و شہرت کی چیز ہے لغزیر اور زیادہ کی طرف انسان نال ہوتا ہے۔ مصنف نے یہ نظر کا الفاظ استعمال کیا ہے۔ طریقہ انگریز عرب و اہل عرب نے ہیں۔ جبکہ کثرت کو بیان کر کے بالکل بیان بنا دیا جائے۔ یہاں پر ترجمہ کے مراد ہے جدید کلام۔ نیز طریقہ بعض عورت کا متناظر کرنا، مانگ نما کرنا، متناظر کرنا ہے۔

مسن الخمار و بلبوب تبطريه في روى ايناودة حسن غفر ملبوب.

خبریں حسن بن ناصر کے گھر پہنچ چکی تھیں اور وہاں کی محسن کس زریب روزیت کا اعتنا نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے فریاد کیا کہ میں بھی لاف کر رہا ہوں۔

ابہر میں سے نکتہ البقعات کو یہاں کوٹنے کے بعد نصف کے اعلیٰ القعات کے ساتھ کمرہاں کی ہے اور اس پر ازخیر یا کراچی کے ہوا اقسام مختلف ہوا فائیں ملنے ہیں مگر تا میں صرف یہی کی دلی ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ کبھی خطاب سے طبیعت کی طرف تعلق ہوتا ہے اور کبھی طبیعت سے تعلق کی طرف یہ دو قسمیں ہیں اور یہاں اعلیٰ القعات یا انکس میں انکسوں اور ان کی مثال حتیٰ انکس میں القعات و جریں ہیں یہ پہلی قسم خطاب کے ساتھ استعمال کرنے کے بعد یہ طبیعت کے ساتھ استعمال نہیں ہوا بلکہ تھانہ کہم کا تھانہ دوسری قسم کی مثال القعات الذی ارسل المریاج فقیر سر ہا شفقہا ہے اس میں البقعات اس صورت پر ہے کہ ارسل بیضیہ غائب استعمال کرنے کے بعد بیضیہ تھانہ فرمایا گیا اور انکس کے لئے امر القیس کا شعر لکھ دیا ہے

تکادون لیکن بالانحدہ و نام و فلی ولم ترقہ و بات باقت لہ سیتہ و کلید حوی العا تزلزلہ و نک من جبا جانی

وخریزہ بن ابی الاسود۔

فلسفہ حیرت:۔ ائمہ کے اندر یہ اور بہرہ برداروں کی حرکتیں ہیں۔ کسوت ہونے کے ساتھ ائمہ خود بہرہ کے کساحہ آئندہ یہ متین ہے کہ اگر ائمہ کے منہ لغت میں اس جھگڑے کے لئے ہیں جس سے سرحد بنایا جا سکے اور آئندہ کے بارے میں انہیں سنا متین ہے اگر آئندہ بڑھا جائے تو علم کے سن ستین ہی ہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے آئندہ بڑھ کر علم میں بڑے علم پران کر دہ نعت کے خلاف انہیں کیونکہ ہر مسئلہ کے لغت میں تو اس جھگڑے کے ہیں جس سے سرحد بنایا جائے۔ لیکن نام پر ہی انہوں نے کسی جگہ کا بھی۔

کھلی، غلی سے مراد غالی میں افراط و تفریط ہے۔ ملاحظہ کیجئے کہ اس رطوبت کو جو انھیں سے ذمہ لگتی ہے اور اس کے نتیجے میں اس شخص کو جو انھیں کے درمیں مبتلا ہو اور بیمار کہتے ہیں عظیم الشان فخر کو خواہ مسرت نہ لگے ہو یا خوش کن یہاں مسرت و شہرت میں کمی کی خبر ملے رہے ہے۔ یہ شعور امام القاسمی نے مقام الحمد کے اندر اپنے باب کے سونے کی جگر پر کلمہ اور نہایت کاف کا شکر و ترنم کو جو چکا اس شعر کے اندر لاس کے اپنی ذات کو قریب دی ہے وہی اللہ عز کے ساتھ۔ وہ تشریف اقدس اب دے دینے ہیں ہے اور اس بات کو قریب دی ہے اس ذمہ العاشر کی بات کے ساتھ وہ تشریف اب ایسی برزائے قلندر

وأيضا ما ينفصل وما يلحق من الياء والكاف والهاء تحريرات لبيان التكلم والخطاب  
والغمية لا تحمل الياء من الاعراب كالتاء في أنت والكاف في أليتك فقال للليل أيامضا عليها  
واحتمها حكاها عن بعض لغتهم إذا بلغ الرجل الستين نأيا وأيا الشواب وهو شاذ لا يقع عليه  
وقيل هي الضاء وأيا علة فاعلم الما فصلت عن العواض تعدد النطق بها مفتحة فندم اليها أيا  
لستقل بفعل الضمير هو الجمع وتوحي أياك بغتم الهمة وهياك بقلبها هاء

ترجمہ :- اور یہاں منفصل ہے اور ہوا میں کے آخر میں یاء اور کاف اور ہاء لگتے ہیں حرف میں تکلم اور خطاب اور غمیت  
محبوبان کو نہ کہنے کے لئے زیادہ کر دیتے تھے لیکن کوئی فعل اعراب نہیں جس طرح آنت میں تاء اور ارایک کے کاف کے لئے  
کوئی فعل عرب نہیں اور طلیل کے لک کے ایکان میں فلی کی طرف متناقض ہے اور وہاں نے اس فقور سے استدلال کیا جیسے بعض  
حرف نقل کیا ہے اقابیع الرجل الخ ترجمہ جب کوئی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچے جواسے تو اپنے کھونچو جوان عورتوں سے بچائے  
اور نوجوان عورتوں کو اپنے پاس آنے سے روک دے عگریہ حکایت مثلاً ناقابل اعتدال ہے اور میں نے کہا کہ یہ حرف الواح نہیں لکھا  
ہیں یاد رہا کہ ان کے لئے سہارا ہے اس لئے کہ ضمیر میں جب اپنے محال سے جھکا کر دی گئیں تو ان کا تنہا استعمال متعذر ہو گیا۔  
بہلا کیا کو ان کے ساتھ قرار دیا گیا۔ بنا لا اس کے ساتھ فی کرسقل ہو جائیں اور وہاں نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر  
اور بعض نے ایک بفتح الہمزہ اور نہ ایک ہمزہ کو ہا سے بدل کر پڑھا ہے۔

انہی مکتوبات میں انا مطلب اور وحشت ہے۔ کلیا۔ مفعول مطلق بھی ہو سکتا ہے بات فعل کا اور محض تعبیر کے لئے بھی ہو سکتا  
ہے اس تحقیق کے سمجھنے کے بعد یہ سنئے کہ اس شعر کا انداز و تصور کے نزدیک در واقعات میں دیکر تو خطاب سے غمیت کی طرف  
یعنی ایک سے بات کی طرف۔ دوم غمیت سے تکلم کی طرف یعنی بات سے جاری کی طرف۔ تیسرے نزدیک ہلک میں انکسالات  
نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی طریق فرق تشبیہ میں استعمال نہیں کیا گیا۔ گھر مکان کے نزدیک اس میں بھی انکسالات ہو سکتے ہیں  
ان کی بات کہ تعریف اس پر ہر فرق آتی ہے کیونکہ مقام خفا تھا تو اہل بی بی کا گھر میں نے اتفاق دیکھا کہ لوگوں اس نے غلام  
ظاہر کلام کیا اور یہی اتفاق ہے۔ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ نصف کے نزدیک مساک کا کاف میں ہے کہ یہ کیونکہ تصور کے مسلک  
کھانے ہوئے اس خیال کو لائے گا کوئی نہ خاندان نہیں ہو گا اس خاکہ اس وقت میں ہو گا جو مساک کے مسلک کو اختیار کیا  
جائے اس لئے کہ شعر میں تیسرے نزدیک وجود واقعات سمجھتے ہیں وہ تو بی بی دوسرا میں آجاتا ہوں سے بھی ظاہر ہے

باقی ماندہ جدید اور انکس یک مثال اس وقت جنگی کسیر الحقات لیک کے اندر آنا چلتے ہذا معلوم ہو کہ نامی مختار کے نزدیک مسکن کی کامنگ قنار ہے۔

تخصیب یزد و ملا دوا غیر مفصل مانزہ یہاں سے ایک کی نحو ترکیب کرتے ہیں اس تحقیق سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ حقیقی خواہ کاس میں غلیں مسجور، برود غیر وہی اس بارے میں اتفاق ہے کہ لفظ یا غیر ہے مگر کاف یا ہاء یا غلط یا د وغیرہ جو گئے ہیں اس کے بارے میں غلیں دوسرے خلاف سے جدا چھوڑا چنانچہ غلیں سے کہ اگر کاف، ہاء، دیا، ما، سا، دی، اور یا کے تانہ اضافہ ہیں۔ اور کات، تری، برود ہیں مگر دوسرے معلقین کے کہ اگر یہ صروت ہیں اور ان کے لئے کوئی عمل احزاب نہیں ہے لفظ یا کے لفظ و خطاب و غیبت کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دینے کے جس طرح کہ انہیں میں مقلات اور اور ایک میں لفظ کاف یا غیر ہیں ان کے لئے کوئی عمل احزاب نہیں ہے۔ اب سمجھئے کہ لفظ یا ایک کے بارے میں پہلے قول ہیں۔ اول قول تو معلقین کا ہے ہوا غلیں کے دوسرے قول غلیں کا ہے غلیں نے اپنے قول کے استعمال میں عرب و اهل کاکہ قول پیش کیا ہے قول یہ ہے اور قول عربی استین ذابا و یا الاستیاب استیاب اس میں ہے کہ یہاں لفظ یا کی اضافت شراب کی طرح ہو رہی ہے پس اس طرح اس مقولہ میں لفظ یا اضافہ ہے اس طرح آیا اور ایک دوسرے کے اندر میں اضافت ہو گا اس قول کو معلق صاحب نے مثال لا یفرق علیہ کی تصدیق کر دیا نیز وہ شہد اس کے اندر یہی ہے کہ صبر کی اضافت ام ظاہر کی طرف ہو رہی ہے اس کا کہ غیر مضاف نہیں ہو تو یہ شکل ہو و حیل کے واسطے عرب حلیہ بیان کرتے ہیں مقصود اس قول سے یہ ہے کہ اگر حلیہ میں جلاء سے حلیہ جائے عرب سے کہ جب آدمی ساتھ مسلمان کی کہ کو بیچ جائے تو اپنے کپ کو خود قول کہ اس جالے سے روکنے اور خود قول سے روکنے سے روکنے سے تیسرا قول یہ ہے کہ ہاء کاف یا سب غیر ہیں میں اور لفظ یا غیر ہیں لکھو کہ ایک ہاء کاف یا سب دراصل یہی کیا یا کی یا غیر میں کا مقولہ اور ایک کا کاف حرکت کا مقولہ ہوا اور لہاء کا ہاء حرکت کا مقولہ تھا لیکن غرض کہ ان کو ایک فکر رکھنا اور جو حرکت کی غیر مقولہ میں تنہا استعمال نہیں ہو سکتے اس لئے غلیں نے بطور قریب دوسری لفظ یا کو ان کی طرف لہاء یا کہ یہ مقولہ ہو سکتی تیس فیہ مل میں کات یا ہاء میں اور لفظ یا تو ضمن ہوا ہے بعضی لوگوں نے اس مسلک کی تردید میں طور کیا کہ ہاء و افعی ان کو ہونے کی طرف سے کہ لکھ اور ہاء اصل سے ہیں ہر آید اس لئے کہ وہ حرکت تصور کی ہو گی بلکہ ہاء یا ہے اور یا بہت ہی جگہ میں لکھا ہوا ہے نیز ہاء کے اندر تو ایک حرف ہے اور یا اس میں جن حرف ہیں تیسرا قول تو معلقین کی طرف منسوب کیا ہوا ہے جو حقا قول یہ ہے کہ دراصل کا ہاء و غیرہ کے ہاں وہ ایک کو مرکب نہیں آئے لکھ ضرور ام و اھما تھیں ایک کے اندر دو قرار تھی اور میں ایک یہ کہ جو کو فتح و کبر و ایک پر تھا جائے دوسری قدرت یہ کہ جو ہفتہ کو ہاء سے جگر چھائی پر تھا جائے یہ ہاء مسلک ہیں ان چاروں کے کو بیچ دلیل صریح ہے کہ لفظ یا کو لکھ واحد ہو گا اور مرکب ہو گا وہ کمزور سے لکھ واحد ہوا ہے تو مسلک اور ہے اور دو کمزور سے مرکب ہو تو دونوں اصل ہوں گے ایک اصل اور ایک تابع یعنی معنی لائے اگر دونوں اصل ہیں تو یہ مسلک ملانی میل کا ہے اور اگر واحد اصل ہے اور اگر تابع کو جو دو حال سے خالی نہیں۔ تو ہر اول اصل اور ہر دومی تابع و زائد ہو گا یا اس کے برعکس اگر اصل ہے تو مسلک اصل معلقین کا ہے اور اگر ثانی ہے تو مسلک تابع ہے جس کے تامل کو نہیں ہیں۔

والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد ای مذاذل و توب ذوعبدية  
اذا كان في غاية الصفات ولذلك لا تستعمل الا في الخضوع لله تعالى والاستعانة  
طلب العزة وهي اما ضرورية لو غاب هذا الضرورية واليقيني الفعل دون كاتبة والاعمال  
وتقصوه وحصول اليه ومادة بفعل بها فيها وعند استجماها بوصف الرجل بالاستطاعة  
ويصح ان يكلف بالفعل وغاب الضرورية تفصيل لا يتيسر الفعل وليسهل كالمرحلة في السعة  
للقادر على المشي وفيه المذاغل الى الفعل ويجوز ان يكون القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف.

نفس حسنة اور عبادت ابتداء درجہ کا خضوع اور تذلل ہے۔ اسی سے طریق معبد اخذ ہے جس کے معنی مستقل و ذلیل کرنا  
لاستہ اور اسی سے ثواب ذوعبدية ہے اس وقت ہوتے ہیں جبکہ کبریا سخت بناوٹ والا ہو اور جو کلمہ عبادت کے معنی  
ابتدائی خضوع کے ہیں اسی لئے تقاضا عبادت صرف اس خضوع و فطوع کے لئے مستقل ہے کہ جسے عزت باری کے لئے  
جوا اور استعانت نام ہے۔ یہ مطلب کرنے کا اور معنویت ضروری ہوگی یا غیر ضروری۔ ضروری وہ ہے کہ جس کے بالفعل  
حامل نہ ہو جیسے غافل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور اس آواز اور ادہ کا حاصل ہونا کہ جس کے آدہ کے  
ذریعہ فعل اس مادہ میں انجام پائے گا اور اللہ عزوجل ضروریہ کے آئینے ہونے کے وقت آری کو اس فعل کا متعلق قرار  
دیا جائے گا اور اس کو مکلف بنایا صحیح ہوگا اور معنویت غیر ضروری ان چیزوں کا حامل کرے جس کے ذریعہ فعل آسان  
اور سہل ہو جائے جیسے قادر و ذلیل ہونے کے لئے سہل سواری نیز معنویت غیر ضروریہ ان چیزوں کے بھی لازم کر دیا کہ نام ہے  
جو فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر لہجہ دیں اور اس میں پریمت تکلیف کا انداز نہیں ہے۔

تفسیر اورد والعبادة أقصى غاية الخضوع الخ ای یہاں سے تفسیری بحث یعنی عبادت و استعانت کی تحقیق بیان کرتے  
ہیں عبادت کے معنی مذہب سے آتے ہیں ابتداء درجہ کا خضوع اور خضوع اور ابتدائی ذلت کو ظاہر کرنا اور مذہب سے  
اس لاستہ کو جو بہت ہی چارہ و طریق معبد کہا جاتا ہے کہ جو کہ معبد کے معنی ذلیل کہیں تو معنی یہ ہوں گے۔ ہر دن سے  
کھنڈا جوا اور ذلیل کرنا ایسا لاستہ نیز اسی مذہب سے ثواب ذوعبدية اس پر ہے کہ جو ایسا مذہب ہے جس کی  
بناوٹ والا ہو جو کہ مذہب کی لیاوہ ضروریات کے پورا کرنے کی صلہ جیت دے کہ مذہب ہو گیا اس کو تمام ضروریات کے

اور اصل استعمال کر کے فعل کیا جائے گا۔ اور چونکہ قدرت کے معنی انتہائی کم ہیں اس لئے لفظا بادات صرف ان ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے غیر کے لئے شرط اور عقل باطل جائز نہیں اس لئے انسانی شعور کی مستحق وہ وقت ہے جو مرتبہ سے انفاست کمزوری ہو مثلاً جو دیات جیسے فصول کا انعام کرنا اور ان انعامات کا منہم صرف ذات باری ہے۔ ہر زمانہ قدرت کی مستحق صرف ذات باری ہوگی اور اسی وجہ سے غیر اللہ کے لئے مجبور و زبور اطاعت اس لئے کہ مجبور ہوتے ہیں۔ وسیع الجہت والافعال علی الارض یعنی پستی اور ایک کو نبی پر مرکب دینا تو گویا کھد کے اندر اشرف الاعضاء کو زمین پر رکھنا جانا ہے۔ پس اگر غیر اللہ کے ملنے مجبور و زبور تو اشرف الاعضاء کا ازل اسٹیوار کے سامنے جھکا لانا آئے گا جو عقلاً نازل ہے۔ تو حق عبادت کی لغوی تحقیق عبادت کی اصطلاحی دو تفریقیں کی گئیں ہیں بعض لوگوں نے کہا عبادت اس فعل کی کہ جس میں کسی کو اللہ تعالیٰ نے بندہ کی افلاک قدرت کے واسطے ملائے دیا ہو اب اس کا مطلق یا تو ظاہر کے ساتھ ہوگا جیسے ارکان خمسہ بالحق۔ حق کے ساتھ ہوگا جیسے لائقہ ارباب اور بعض لوگوں نے عبادت کو تعریف یا خور کی ہے جو منہم اشتراکی کہوں نفسی کا درجہ تحصیل کر دینا یا بار یا یعنی روحانی اختیار کی ہے جو غلط نفس جو معنی و رفتار میں حاصل کرنے کے لئے کیا گیا جو۔ والد سقائے استقامت طلب عورت کو گئے ہیں یعنی مرد و طلب کرنا بھی عورت کی درخواست میں عورت ضرور مومنہ غیر ضرور۔ ضرور اور غیر ضرور کی تشریح سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ علم کلام دینے استقامت کی تعریف کر نہیں سکتے۔ تاویلاً و اصولی نقد والے قدرت کی دو تفسیر کر رہے ہیں ایک قدرت میر و دوم قدرت ممکنہ تعریف ہے۔ اولیٰ ان الحمد للہ۔ اور قدرت میر کہتے ہیں یا تفسیر علی الخیر وادامہ امور یعنی قدرت ممکنہ شئی کا وہ اولیٰ حسب جس کی وجہ سے انسان اپنے امور پر کی ادائیگی پر نا در جو اہل کلام نے جو استطاعت کی تعریف کی ہے یا اصولی نقد والوں نے جو قدرت ممکنہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی عورت ضرور کی تعریف نہیں داخل ہے اور اصولی نقد والوں نے جو قدرت میر کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی عورت ضرور کی تعریف میں داخل ہے۔ امام غزالی نے استطاعت کی تعریف ایسی خود کی ہے۔ الاستطاعۃ وجود البصر بالفضل شأنیہ یعنی اس شئی کا موجود ہونا جس کی وجہ سے فعلی حاصل ہو جائے اور محققین کے نزدیک استطاعت ان اشیاء کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے ان اپنے مقصود یعنی فی فعل پر ہی درجہ ہوتا ہے اور وہ پیرائیں ہیں۔ ان کی محبت مخصوصہ۔ دوم فعل کا تصور رسوم وادارہ جو تاثر فعلی حاصل کر رکھا ہو۔ تاثر فعلی محتاج آگہ ہو تو حصول آگہی جیسے کہ اہریت کی فعل محتاج آگہ ہے محققین کی بیان کردہ استطاعت کی تعریف ہی قاضی کے کلام کا اہد ہے۔ اب مصنف کی عبارت سے نصف کہتا ہے کہ عورت کی دو قسمیں ہیں ضروریہ اور غیر ضروریہ۔ ضروریہ وہ ہے جس کی بغیر فعل نہ حاصل ہو سکتا ہو جبکہ کذا فعل کا اس فعل پر قادر ہونا اور اس فعل کا قائل کو خط ہونا اور اس آگہ اس آگہ کا حاصل ہونا جس آگہ کے ذریعہ سے اس آگہ میں فعل کو آگہ دے گا اور ان تمام چیزوں کے حاصل ہونے کے وقت یہ کہہ دیا جائے گا کہ ان اس فعل کا مستطیع ہے اور ان چیزوں کے کچھ ہونے پر وقت ان کے مختلف بنا یا معجم ہو جائے گا اور ضروریہ ان چیزوں کو حاصل کرنا یا کرنا جن کے ذریعہ سے نفس آسان اور صلی ہو جائے یا وہ فاعل کو فعل کے غرض پر کر دیں اور فعل پر اس کو واجب ہو سبیل کی مثال داخلہ تاثر فعلی الشی کے لئے۔ اور غیرت اور بیاعت کی مثال تعریفات دیکھیں۔ اس قسم کے باوجود

## واللہ اعلم بالصواب فی الامور والاعبادات۔

ترجمہ :- اور اپنی تسخیر میں استقامت سے مقصود تمام امور مشکل کا حل میں مدد طلب کر لے یا بالخصوص اس سے عبادات کے سلسلے میں،

از بعد مذکورہ مشق میں واقعی صاحب کسے ہیں کہ معونۂ غیر ضروری بر محنت تکلیف اور قوت نہیں ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بین اصول اتنے کے میان کے فلات ہے کیونکہ اصول تقسیم پر تصریح موجود ہے کہ اکثر عبادات باید کی تکلیف اور قوت سے قدرت سیرہ پر تو جو ہر مطلقاً لا یترقی علیہ حق التکلیف کے لئے کیا معنی، جواب اس کا یہ ہے کہ محنت سے مراد محنت نفس ہے محنت شرعی مراد نہیں ہے اور عقلاً یہ حق قدرت تعزید کے حاصل ہونے کے بعد تکلیف بنانا درست ہے لیکن اہل علم ایک اعتراض اور بھی ہے وہ یہ کہ مستفک عبادت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت ضروریہ پر محنت تکلیف اور قوت ہے، جہاں کثرت عہد تکلیف، لا یطاق کے جواز کے قائل ہیں، جواب اس کا یہ ہے کہ جواز کا تقاضا یہی ممکن وقوع کے قائل نہیں ہیں ایک عہد دیا گیا ہے تسخیر کے اندر فرقہ جبر ہے اور فرقہ تدریج و درجہ پر ہے۔ فرقہ جبر کا کیا یہ ہے کہ بندہ کسی چیز کے کرنے کے وہ ضرورت کی طرف مجاہد نفس اور بدن میں ہے اور تدریج کا کیا یہ ہے کہ بندہ اپنے تمام اعمال کا طور و حال ہے، خلق باری کو اس میں کوئی دخل نہ ہے اور اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو قوت کا سہ حاصل ہے اور وہ کسب کر لے اور اللہ تعالیٰ خلق کرتا ہے پس یہ خود و غیر وہی اسے ہیں کہ قوت کا سہ کی بھی نفس جو جانتے جیسا کہ خبر کا کیا ہے اور اس کو غنائق اللہ ہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کے غنائق ہونے کی نفی ہو جاتا ہے۔ لکھو بین ہیں۔ اہل کرب کے اندر اہل سنت والجماعت کے مسلک کو ثابت کیا گیا ہے اور یقین کی طرف دیکھا گیا ہے۔ یہی طور کہ جب عبادت کی نسبت مذکورہ طرف کی گئی تو فرقہ جبر پر رد ہو گیا۔ یا اس طور کہ بندہ مجبور نفس نہیں بلکہ عبادت اس کی بجانب سے ہے اور اپنی تسخیر کے اندر فرقہ تدریج پر رد ہو گیا۔ یہی طور کہ معونۂ اللہ کی طرف سے ہے۔ ایک عہد دیا گیا تسخیر کا صوفی نے تدریس میں طبع کر لیا ہے کہ استقامت سے مراد معونۂ نہیں بلکہ طلب معانیت و شہادہ ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ عبادت بنا، مکی عبادت سے ہے اور صابنا و وہیں یقین تک پہنچنا یا ان کی عبادت سے ہے،

تفسیر جبر :- واللہ اعلم بالصواب فی الامور والاعبادات۔ معونۂ اللہ یہاں سے تسخیر کے معنی میں ہے۔ اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ کس فعل مستند کی کوئی فعل لازم کے مان لیا جاتا ہے اور اس فعل مستند کی کا کسی فعل معنی مخصوص کس ساتھ تعلق کا اعتبار نہیں کیا جاتا یا کسی کو جس میں فعل مستند کی معنی لازم، اور مقصود اس سے عموم و اطلاق ہوتا ہے تاکہ سامع کا فہم میں نہ چیزیں ہوں جو اسے ان تمام چیزوں کو اس فعل کا معنی ہونے لے اور اگر فعل مستند کی کا کسی فعل معنی مستند کے ساتھ ملوہ ہو یقیناً ذات قرینہ یا قاعدہ کر کے اعتقاداً عادت کر دیا گیا ہو خود فعل مستند سے ہے لہذا منزل میں وارد اور پھر رہے گا اب مستند میں دیکھتے اس کو اگر مثال میں نہ لیا جائے اسے ہی تو مقصود تمام عبادت کے اندر اللہ سے مدد طلب کر لے، لہذا سبب بھی ہے جو کہ خود نفس کو غنائق کر لیا جائے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نفس چیز میں

والغیر المستسکن لی الغیلین للمقاری ومن معدن الحفظ من حاضرها صلوٰۃ الجماعت اولاً  
ولسائر الموحدين ادرج عبادتنا فی تصاعیف عیاقم وخلق حاجتہ بحاجتہم لنعلم انقبل بکتابنا  
وتجواب الیہا والہذہ شریعت الجماعت۔

ترجمہ :- اور بعد از مستسکن میں جو غیر مستسکن پوشیدہ ہے اس سے خود پرچھے والا اور چھے جس پر نگاہ مقرر ہے  
اور ماضی جماعت مراد ہیں یا خود پرچھے والا اور یہی نو مین مراد ہیں۔ تباری نے اپنی حیات کو دوسرے نو مین  
کی عبادت کا پھل میں مثال کر دیا اور ان کی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا۔ غیب میں کس کی عبادت لان کی  
عبادت کی حرکت سے متول کر لی جائے اور ان کی حاجات کے ساتھ اس کی حاجت بھی پوری کر دی جائے اور اسی حرکت  
کے پیش نظر نایاب جماعت مشرب ہوئے،

واقیہ مذکور شدہ بعد وطلب کرتے ہیں اور بعض ہیں نہیں حالانکہ تمام ائمہ و علمائے عجم و خلافت ہے اور اگر آپ اس کو دوسری  
قسم میں سے مانتے ہیں تو اس کا متعلق فی دہرہ البیانات مقدار ہو گا اور معنی یہ ہوں گے کہ اسے غلام حق سے عبادت  
کی افادگی کے اندر بار طلب کرتے ہیں اور اس پر ایک نمبر کا لفظ پھر فرمائیے گے دلائل کثیرہ سے عرض فرمائیے  
وہ خدا کا اور خدا کا علی القریۃ صنف کر دیا گیا۔

تفصیل :- والغیر المستسکن بلا شبہ یہ بعد و مستسکن کی غیر جماعت کفر سے ہے اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ  
غیر جماعت کثرت افراد کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ ایک ہر ایک اپنی عظمت کو ظاہر کرنے کے واسطے بعض جماعت  
کو رہا ہے اس لئے کہ یہ تمام ائمہ و علمائے عجم و خلافت و خلافت کا ہے اور جب غیر جماعت کثرت افراد کی وجہ سے  
تو اب اس موقع پر کثرت افراد کو اس طور پر چھٹی تو اس کی صورت یہ ہے کہ تباری دو سال سے خالی ہیں یا تو خارج صلوٰۃ  
جو علیہ افضل صلوٰۃ اگر خارج صلوٰۃ ہے تو غیر جماعت کا صلوٰۃ خود اور تمام موحدين و نو مین ہوں گے۔ اب نو مین کے  
اندیشہ اور حفاظت کرنے سے لڑتے ہیں داخل ہو جائیں گے اور اگر داخل صلوٰۃ ہے تو پھر اس کی رد و صورتیں ہیں۔ سفر ہے  
یا جماعت کے ساتھ ہے۔ اگر سفر ہے تو غیر جماعت کا صلوٰۃ خود اور حفاظت کرنے والے فرشتے ہوں گے اور اگر  
جماعت کے ساتھ ہے تو خود اور ماضی جماعت ہوں گے جب یہ معلوم ہو گیا کہ جماعت کی صورت میں خاص طور سے  
ماضی جماعت مراد ہوں گے تو قاضی کو ماضی صلوٰۃ الجماعت کہنا چاہیے۔ تاکہ قاضی اقامت میں مقابلی ہو سکے  
لیکن قاضی صاحب نے دلائل و حقائق استعمال کیا ہے اس کی توجیہ میں صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ سفر ہے اور یا جماعت  
پر چھنے والا دونوں حالت صلوٰۃ میں شریک ہیں۔ اس وجہ سے دونوں کو اکٹھا بیان کر دیا۔ اور خارج صلوٰۃ کو ان  
دونوں کا مقابلہ نہیں دیا اب رہی یہ بات کہ صلیب جماعت کے استعمال کرنے میں کیا محنت ہے اور اپنے ساتھ موحدين

وقد ملل الغول ملل الغول والاضطراب به ولد لالت علی المحمدر اللہ تعالیٰ بن عباس من صفاء عبدہ ولا عبد  
غیرہ۔ وقدیم ما هو منصفہ فی الوجود والتبیین علی ان العابد یبقی ان یرکون تقصیر الی متبعوا اولادہ والذات  
ومن ان العبادۃ لا من حیث انھا عبادة صلدت عندہ من حیث انھا عبادة شریفة الیہ ووصلت الیہ  
ویرین الحق لان الدارف التامین وصورہ اذا استفہم ل ملذخہ بذاب القدر من غلاب عمادہ حتی  
نہ لا یلحظ نفسه لا حال من احوالہ الا من حیث انھا ملاحظۃ لہ منقسبتہ الیہ ولذات فضل المکی  
اللہ عن حبیبہ حیث قال لا تحزن ان الله ممثلا على كفاء عن كليمه قال ان يكره في شيء فليدبر

ترجمہ: اور غول یعنی ایک کو قتل کیا گیا تعظیم کے لئے اہم بات ان سے کہ جس سے اور ولات علی المحمدر غرض سے  
اور اس کے نصرت میں قیامت ایک بعد کے حق بعد کہ وہاں بعد ویک سے کہے ہیں نیز ایک کو قتل کیا گیا اس چیز کو  
پہلے ماننے کے لئے جو وہ دواقی میں سے پہلے ہے اور یہاں کو اس بات پر تبیین کرنے کے لئے اس کی تفسیر اور اس  
میسور کی طرف پرنا جائیگے اور پھر بعد سے بات کی بات ممکن نظر آئے عبادت اس نسبت سے نہیں کہ وہ اس کی  
بے خراس سے صادر ہوئی بلکہ اس نسبت سے کہ وہ ایک شریف نسبت ہے جس کا مستحق ذات الہیہ ہے اور اس نسبت  
سے کہ وہ عابد و حق تعالیٰ کے درمیان ایک تعلق ہے اس لئے کہ عارف بالذات کا وصول الی اللہ اس وقت تحقق ہو گا جب تک  
وہ اسوالت سے غائب ہو کر ذات باری کے ملاحظہ میں آئے جس کو اپنی ذات اور اپنے احوال کی بھی پروا نہ رہے مگر  
کہ جس میں خواص حقیقت سے کہ یہ نفس اور عقل اللہ کے ملاحظہ کا لازمی ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں اور اس لئے  
اس کلام کو جسے اللہ نے اپنے حبیب محمد علی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے جو کہ قبول فرما تا انھن ان اللہ منہ  
نقصت وکفی ہے اس کلام پر جسے اللہ نے اپنے حکیم موسیٰ علیہ السلام سے نقل فرمایا ہے جو کہ انوں نے فرمایا انھن  
ترجمہ: میں بند ہیں۔

ذات اللہ کے لئے دو معنی کو شریک کرنے میں کیا کہ ہے: جواب لکھتے ہیں کہ جب اپنی عبادت کو لوہار کی عبادت کے  
اندر متان کر دے گا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دے گا تو ان کی عبادت و حاجت کی برکت سے اس  
کی بھی عبادت و حاجت قبول ہو جائیگی اور وہ اس طور پر کہ جب تمام کی عبادتوں میں باقی ذات کو قبول کر کے وہاں  
اپنی میں پیش کرے گا تو انوں سے کہہ دے کہ جو اور صاحب کو تمہوں فرمائے گا اور بعض کو قبول فرمائے گا اور بعض کو  
رکھ دے گا یہ تو نہیں سمجھا کہ کور کو دے گا تو تمہوں میں ایسے بھی چند ہیں جن کی حاجات اور دعاؤں کو وہ  
میں کی جائے گا انھن اللہ اور بعض کو وہ فرمائیں اور بعض کو شہید فرمائیں ایسے بھی ہیں جو کہ اس لئے کہ یہ خدا کی

دکری سے عید ہے کہ اچھوں اور بد میں امتیاز کر کے اچھوں کو ملے اور کچھ ہو سکتا ہے جیکر بندہ کو کم عمری ہے  
کو معفو و عافیت کے تحت کسی شخص نے دس کپڑوں کو فروخت کیا اور دکان میں سے بعض معیبت کے کو مشرعی کو یہ حق نہیں ہے  
کو معیب کو ایسے کر دے اور اس کو ملے سے توضیحات رہی جو اگر ملاکر میں سے اور بڑا دکان کا خریدتا ہے اس کے بارے  
میں آپ کا خیال یہ ہے کہ اس طرح امتیاز کی نظر قبول کیے کہ ہر عمر میں اگرچہ وہ تار داس میں ہے پس روزوں  
مستحق باطل ہو گئیں۔ تہماری دعا ازل کا تمس جو ثابت ہو گیا۔ پس جب بندہ ایک عید و ایک مستحق بناتے کہ  
غیر مامیہ رات اہلستان انصاف ہے غفلت کے ساتھ غفلت ہے غفلت نے اپنی عبادت کو تیسے بارے بندوں کے بھارت  
میں شامل کر دیا ہے اور مشرعی شمال ارضی ہے۔ یہ بات بہت عید ہے کہ تہماری عبادت کے شخص پر نظر ملے گا۔  
مگر قرب کے غفلت میں ہماری دعاؤں کو جو جو قبول نہ مانے گا اور کسی گاہ کی وجہ سے جماعت کو مشرعی قرار دیا گیا  
اور سنت کو مذکور قرار دیا گیا۔ اگر بندہ نے تہماری عبادت و دعا کر لی اور وہ ذاتی کاری کی اگر گاہ میں قبول ہو  
اس وجہ سے شاعر نے مانے مستند نہ کہ در روز امیر ہے۔ جانی و انیکان بخشہ کریم

نفس متشبہ ہے۔ و تتم الغفلت عن تقسیم انوار ہمال سے خوشی بحث یعنی تقسیم ایک کی دو میان کرتے ہیں۔ دیسے قات  
کے امتیاز سے ایک کو یہ کرنا چاہیے تھا کیونکہ ایک فیہ کا معقول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ معقول حال سے منحرف ہوتا ہے  
اس مقدم کی دائمی صلاحیت پانچ وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ ایک سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں بعد از تقسیم کی وجہ سے مقدم کرنا  
نہا۔ روزمری وجہ یہ کہ جہان کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا کیونکہ قاری کے مقصود و غرضی اور تعالیٰ ہیں جو مستغنیہ میں صفت  
بحال و جلال کے ساتھ اور جب باری توانے مقصود و غرضی میں تہماری ہوا چاہیے کہ جسے پسے ران سے اس کا ذکر ہوا اور  
سب سے قبل قلب میں اسی کا حضور جہاد و عروج سے اسی کے روز و رقت ظاہر ہو اور جب اللہ تعالیٰ ایسے ہیں تو یقیناً  
مقدم ہاتھ ہیں پس تہماری وجہ سے ایک کو مقدم کر دیا گیا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ایک کا اس لئے مقدم کرنا تہماری  
پردہ لای کرے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ہاتھ تا حد یقیناً ظہر اس جو کہ جو کہ عہد کے اندر عطا تھا اس نے رہیں انفس  
حضرت ابن عباس کے قول کو پیش کیا۔ آپ نے میں بیان فرماتے فہمیک ولا تہمیک اور وہ فقہار ابن ماجہ کا بیان  
ہے انکار کرتا ہے کیونکہ ابن ماجہ فرماتے ہیں کہ غلط یہاں پر مؤمنین ہیں اور مؤمنین نہ تو باری تھے  
کے ساتھ کسی کو نہ اورت میں خیر کیا کرتے تھے ہذا تصور فلان اسی نہیں ہو سکتا ہے اور باری تھے کے علاوہ کسی اور  
کو بھی تہماری معبود نہیں مانتے تھے ہذا تصور غلطی بھی نہیں اور جب دونوں قسم کے تھیں تو گویا اس سے تھیں نہیں  
تہماری واجب کے قول سے جو خلاف سدا ہو گیا تھا۔ حضرت ابن عباس کے قول کو پیش کر کے اس خلاف کو رد کیا۔ ابن  
خالد کہ ہمال حقیقی ہے اور مشرعی رد خلاف کا تقاضا نہیں کرتا ہے بلکہ ابن ماجہ کا تصور غلطی اور انفرادی  
کے رد ہونے کی وجہ سے بالکل حد کا انکار کر دینا درست نہیں ہے بلکہ وہ حقیقی ہے اس معنی میں کہ گے تہماری علاوہ  
سب اعراس کو کہ تہماری عبادت کرتے ہیں جو کئی وجہ ہے کہ باری تھے نام کائنات کا مبدی ہے اور جب  
مبدی کائنات ہے تو وجود کے اعتبار سے مقدم ہو گا ہذا دوسری بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وجود دوسری وجود طبعی  
کے موانع ہو جائے۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ ایک کو مقدم کر کے عابد کو اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ اگر ادا اور

و کور الفہم للتفہیم علی انہما استعان بہ لافلاہ قد امت العبادۃ علی الاستعانۃ بتیوان  
رؤس الای و یعلم منہا ان تغذیہ الوسمیلۃ علی طلب الحاجۃ اذ علی الی الاجابۃ .

ترجمہ :- اور خبر ایک کو کر لایا گیا۔ اس بات کی تصریح کے لئے کہ ذہن اس مقام صرف ممکنات ہے اس کے سوا کوئی  
اس کو لائق نہیں اور عبادت کو اس مقام پر تفہیم کیا گیا اور غرض اس سے ۱۴ حد تک آجمل کے سرے کیساں جو جائیں لایا  
تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ضرورت و حاجت کے سول سے پہلے وسیلہ بھی دینا قیامت کے لئے داعی ہے ۔

دلیق مگر مشہور ہذا ذات نظر ہو ورنہ جیسا کہ عبادت پر نہیں ہاں عبودیت متعلق ہو کر عبادت کی طرف صرف اس حیثیت  
سے ہوتا ہے جیسے کہ یہ ایک نسبت اور تعلق ہے ہمارے اور عبودیت کے درمیان اس حیثیت سے نظر نہیں ہونی چاہیے کہ وہ ہم سے  
حصار ہو ورنہ اس سے اول اس تہ کی وجہ سے کہ عارف کو درجہ وصول تک پہنچانا مقصود ہے اور حصول اسی وقت محقق  
ہو سکتا ہے جبکہ اس کے ملاحظہ میں بالکل مستغرق ہو جائے اور اس اور دوسروں کی ذات و احوال سے بالکل غائب ہو جائے  
ہاں اگر احوال پر نظر ہو تو اس حیثیت سے جو احوال کے ملاحظہ میں بھی ذات اہل کا ملاحظہ ہوا ہے اور دوسرے غائب ہونے کے  
سبب اس کی اپنی ذات و احوال اور دیگر ذات و احوال اس کی طرف منتقل ہونے سے بالکل فراموش ہو جائے بلکہ ان تمام چیزوں سے  
بالکل ہو کر ذات کی طرف متوجہ ہو جائے اور اس کو ایک شاعر نے اپنے شعر میں بیان کیا ہے :-  
خدا کی فیض و ارکھ فی فیض : و شوک فی تلبی و فیض .

ترجمہ :- جو بڑی قوم ہی تکمیل میں ہے اور بڑا ذکر میرے قبول پر ہے ۔ اور میرا تم کا میرا تقاضا : تو تم میرے کہاں غائب  
ہو گئے ہو کہ : حصول کی زیادہ استغراق پر ہے اور مستغرق حاصل ہوتا ہے وہی ذات سے غائب ہو کر صرف ذات باری کی طرف  
متوجہ ہونے میں اس سے حضور کا اس ظاہر کو جو ذات غائب کا نام ہے وقت حضرت عیسیٰ کی سکین تلب کے لئے فرمایا تھا  
اور فرمایا : اے خداوند افعیلت وہی کہ تہ حضرت عیسیٰ کے اس کلمہ پر جو تعاقب فرمائی کے وقت خواہ اس میں کی گواہت  
کو ناظر کرنے کے لئے درجائے تلب کے کلمہ پر جو فرمایا تھا : اے میری ذات مستغنیہ : وہ فضیلت یہ ہے کہ حضور کے  
سعادت کو سب کا اللہ کی ذات کو مدعو کر کے اور اپنی ذات کو ذکر کر کے : اور حضرت موسیٰ نے عصیت کو سب کا کہ گلوگوں نے  
جزوہ الی میں اپنی ذات کو مدعو کر کے اور ذات کی ذات کو متحرک کر دیا اس لئے کہ کو چشم نظر کئے سرے محقق کے فرمایا ہے  
کہ انہما کے وقت : جس کی نظر ہم پر ہوتی ہے غفلت پر نہیں تو عصیت کے وقت : اس کی نظر عصیت : والی واپس ہوتی ہے  
عصیت پر نہیں تو عصیت کے وقت : پر صبر کر لیتا ہے اور عبادت کے درجہ پر نہ ہو جاتا ہے ۔ جزا اس شخص  
کی جس کی نظر غفلت پر ہوتی ہے تو عصیت کے وقت عصیت پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے روفاں ہائی کا انکار کر دیتا ہے  
اور مشقاوت کے گڑب میں مبتلا رہتا ہے :

وَأَقُولُ لِمَا نَسِبَ إِلَهُكَ كَلِمَ الْجِدِّ ذَاؤُنْ نَفْسِهِ - وَهَذَا لِكَ تَجِيءُ وَاعْتَدَا إِذَا لَمْ يَبْصُرْ عَنْهُ نَعْقِبَهُ يَقُولُ لَهُ  
وَأَيُّكَ أَسْتَعِينُ يَدِينُ عَمَلِي لَنْ الْعِلَافَةُ يَضَاهِي لَاتِيَمُ وَالْإِسْمَانِيَّةُ لَا الْبَعْوَةِ مَنَّهُ وَتَوَفَّقِي وَقِيلَ  
لَوْ لَوَالْعَدَالُ وَالْمَعْنَى نِعْمَاتٍ مُسْتَعِينَةٍ بِكَ وَتَقَرَّرِي بِكَمْ الْفَرْقُ قِيَمُهُ وَهِيَ لَفَتْهُ بَنِي تَمِيمٍ فَانْهَمِ  
بِكَمْ قُرْنِ حُرُوفٍ الْمَضَارِعَةُ سَوِيًّا يَاءُ - إِذَا لَمْ يَنْفَعِهِ وَابْعَدَا هُ

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ جب نظر نہ ہو اذیت کی نسبت اپنی طرف کی تو اس نسبت نے اس کے دل میں ایک زلم اور  
اپنے سے مساوی و یونانی عبادت کا ذوق اور رینو طریق و ترمید اکریں تو اُنہ نے اس کے بعد استعین کہہ کر اپنے آپ کو اس  
بات پر زبانی جو ہمارے کے عبادت ہیں انہیں عزیز و دل میں سے جو بغیر اجماع و خداوندی کے کل اور درست نہیں ہو سکتی  
اور اہل کا کہنے کہ وایک استعین میں دو عالم ہے اور بہت کے معنی ہندو استعین یک ہیں یعنی پروردگار و ہر کسی  
ہی عبادت کرتے ہیں اسی حال میں کہ تجھ سے مدد میں ہو سکتے ہیں اور بعض نے نفع دہ استعین کے لفظ کو مفسرین نے  
کہہ دیا ہے کہ مسکور پڑھا ہے ووری یعنی تہم کی لغت ہے کیونکہ یہ لغت سوائے ابا کے بغیر علامات مضارعت کہہ کر ان کا بعد  
مضمون ہر دو کسر دینے میں :

انفشتہ ہو - وکر الضمیر - بیان سے ایک اشک کی وجہ سے اشکال کا حاصل ہے کہ ضمیر ایک کو کمر لگانے کی ضرورت  
تھی ایک ضمیر پر کثرت کر دیا جاتا اور کہنے پر ایک نفع دہ استعین اس صورت میں بھی اس طرح عبادت باری تعالیٰ پر تضرع  
اس طرح استعانت میں ذات باری پر تضرع جواب دہ ایک کو اس لئے مکرر کیا تاکہ اس بات کی تصریح ہو جائے کہ اس طرح باری  
تعالیٰ مستقلہ مبدیوں میں اس طرح مستقلہ استعانت میں بھی مکرر کیا کہ ذوق دہ و ذکر دینے تو یہ وہی ہو سکتا تھا کہ مساوی اور  
مستعانت کا مجموعہ عزات باری پر تضرع کہیں ہر ایک تھا استعانت ذات باری پر تضرع بلکہ تضرع اندر بھی بات ہا سکتے ہیں اس  
نوع پر کوئی کہنے کے لئے ضمیر کو کمر لایا گیا اور تضرع دہ کہ میں ملان جو تضرع ذات باری پر اس طرح تہمتا بھی تضرع  
عزات ذات باری پر اس کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ علیٰ حکم یہاں کوئی نہ جواب کہ تضرع یہ کہ ہے کہ ضمیر ایک کو کمر لانا تضرع ہر  
کے لئے ہے اس لئے اگر ایک مکرر نہ ہو تا تو استعین کا مفعول ہو جاتا ہے - نہ جاسکتا تھا - اور غایت کہ تا غیر کی صورت  
میں صرہ جوتا - درجہ تضرع ہونے اور ذکر کیست - جہاں لکیم اس سے واضح نہیں۔

و قدومت العزات الامالی سے عبادت کی مستعانت پر مقدم نہ کی وجہ یہاں کہتے ہیں - اور جو کہ مستعانت  
کو عزات پر مقدم کرنا چاہیے تھا اور وہ سے انہی وجہ یہ کہ استعین میں تمام ہمت میں ذاتی توانے سے مدد

الذیہ منہ مستقیم بدو طلب کرنا ہے اور نہادت بھی ایک جہے بقا عبادت کے لئے عمل معنوی باری فردی ہے اس وقت سے تشعین کو فیہ پر مقدم کرنا چاہیے تھا اور دوسری وجہ یہ کہ قرب الی الخلق یعنی بندہ کو حق کے قریب کرنے والی ہے اور عبادت فعل ہے بندہ کا اور استغاثہ کہتے ہیں فعل برائی یعنی معنوی بات کو طلب کرنا اور ظہر کا کہ فعل بالحق اشرف ہے بقا بل فعل بندہ کے ہوا اس خرافت کی وجہ سے بھی تشعین کو فیہ پر مقدم کرنا چاہیے تھا تاکہ صاحب عبادت کو استغاثہ پر مقدم کرنے کی تین وجہیں بیان کی ہیں اول یہ ہے تاکہ دوسری آیات موافق ہو جائیں۔ اور دوسری آیات کہ ہیں آیت کے ان آخری حروف کو جو ایک خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہوں اور یہاں خاص کیفیت ہے آخری حرف سے پہلے یا اسے ساکن کا ہونا اور دوسری آیات کہ کیا آیت کو ناموس کہتے ہیں اس لئے کہ فعل کو رقی ہے ودا یتزل کے درمیان اگر تاخذہ ہوتا تو راقی آیت واحدہ بن جاتی دوسری وجہ یہ کہ عبادت کو مقدم کرنے کے اس بات کو بتلانا ہے کہ اس کو سوا کرنے سے پہلے مشا کے پاس کوئی وسیعہ ایسی تھی جس سے مسئلہ و خوش ہو مشا بدہ نشہ وغیرہ محدود یا چاہیے کہ جو کہ بدہ کو پہلے دینا چاہیے اس کو مقبولیت کے واسطے زیادہ مال ہے۔ اور یہاں پر بھی عبادت وسیلہ ہے اور استغاثہ سوال ہے اور دوسری سوال پر مقدم کیا جائے کہ عبادت کو استغاثہ پر مقدم کر لیا گیا اسی وجہ سے ملوہ جسم میں دہانہ کے بعد ہے

تفسیر میں۔ واقعہ لاسب التعلیل بیان سے ظاہر ہے کہ اندیم پر خود ایک نکتہ بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ عبادت اور استغاثہ سے توبہ باری تعالیٰ کا معبود ہونا کا راز یہ ہے اور مستغان ہونا ظاہر کرنا ہے کہ اپنے تزلزل اور کان کن کو ظاہر کر لیتے۔ اور صورت اس تزلزل کی بندہ۔ توبہ اختیار کی عبادت کی نسبت اپنی طرف کر کے اپنے کو عبادت اور توبہ کو معبود دینا یا باب اس سے بندہ کے دل پر یہ وجہ ہو سکتی تھا کہ میں نے عبادت میں بڑی چیز کو بڑا گوارا دیا ہے اور میں اس کی دو بہت بڑی چیز کا کھنچ ہو گیا کہ گویا اس قسم کا کہ یہ دیا ہو گیا اس تو ہم کو در کر کے لئے بعد میں فرمایا ایک نکتہ عبادت میں ہماری ہی بندہ سے ہے نیز تو اس میں کچھ بھی نہیں ہے یعنی عبادت میں بغیر معنوی باری کے نام اور اہل نہیں ہو سکتی ہے پس اس نکتہ کی وجہ سے عبادت کو استغاثہ پر مقدم کر دیا اس عبادت پر ایک اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ استغاثہ کا معنی بار آتا ہے لہذا ایک کو براہ راست معنوی بتانا کیسے درست ہو گا اس کے در جواب ہیں۔ اور یہ کہ استغاثہ بغیر اس کے بھی استعمال ہو سکتا ہے جبکہ محاسبہ تائوس اس کی تصریح کی ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حذف ہوا اور ایصال فعل کے تبدیل سے ہے۔ یعنی حرف بدو حذف کر کے فعل کو براہ راست اس کو غرض منسوب کر دیا۔

وقتی الواو والیال کہتے ہیں وہ ایک تشعین میں داؤد علیہ السلام نے کسی کو لوگ کہتے ہیں کہ یہ والا وہا ہے۔ دراب معنی ہوں کہ تم لوگ مستغنین ہیں لیکن میں فعل مضارع ہے کہو کہ! یہ ہے کہ تصریح کی ہے کہ معنوی عبادت والی جو تو اس کو ذرا الحان کے ساتھ ہر کوئی کہے کہ میں خیر لائی ہاؤں۔ داؤد علیہ السلام کی صورت میں لایا جاتا ہے اور دایا تشعین میں کوئی خیر نہیں۔ میرا حال بنا لکھتے روستہ کو گاؤں کے دو صاحب دیے جلتے ہیں۔ اول۔



أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ بَيَانُ الْمَعُونَةِ الْمَطْلُوبَةِ فَكَلَامُهُ فَاكِيفَ عَيْبِكُمْ فَقَالُوا أَهْدِنَا صِرَاطًا وَاقِرًا

لِمَا هُوَ لِقَصْوِ الْعَظَمِ

ترجمہ :- اس آیت میں اس مومن کی توفیق ہے جو مستقیم میں طلب کی گئی تھی تو گویا اللہ تعالیٰ نے بندوں سے پوچھا کہ میں تمہاری کس قسم کی اعانت کروں۔ بندے نے اپنا انصاف المستقیم سے جواب دیا کہ راہِ راست پر لگا دیجئے دیکھو کہ مستقیم میں بہت سارے عقائد شامل تھے ان میں سے مقصود العلم کو اس آیت سے علی و بیان کر رہا تھا

تفسیر :- ما ہذا انصاف المستقیم اس آیت کے متعلق ناظر صاحب تین پیش کریں گے اہل اس جہ کے ارتداد کے متعلق دویم جہات کی تحقیق سوم جہاد المستقیم کی تحقیق :- اس جہ کے ارتداد کے متعلق شارحین کی دو رائے ہیں ایک شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ جہاد المستقیم ہے اور جہاد المستقیم اگر مراد مستفاد لاجلے تو اس کی تقریر میں ہوگی کہ جب ایک شخص میں بندہ نے جو مطلب کرنا وہ خواہ الایمان کی صورت میں ہو خواہ تمام جہات کے مسئلہ میں ہو تو گویا اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھا کہ اسے بندہ تمہاری کس طرح کی اعانت دے کر دے تو بندہ نے اللہ سے کہا ہذا انصاف المستقیم معنوں مطلوبہ کامیابی ہے لیکن یہاں سے یہاں لغوی معنی مراد ہیں عطف بیان نہیں اور جب یہاں سے تو اس جہ کو اقبل کے متعلق کے ساتھ کمالی انصاف ہوگا کیونکہ بیان کو میں نے کے ساتھ کمالی انصاف جہاد اور جب کمالی انصاف ہے تو صرف عطف کو ترک کر دیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو جہاد مستفاد لاجلے اس صورت میں تقریر اس طور پر ہوگی کہ بندہ نے مستقیم کے اندر تمام جہات کے مسئلہ میں لڑنے کا مطلب کر کے اس بات کی خبر دے دی کہ تاجہ جہاد میں ملاحق استقامت اور توفیق کی ذات ہے اور جہاد انصاف المستقیم کے اندر مستفاد اس جہ کو مطلب کیا جو ان جہات میں سے کسی راہ مقصود العظمیٰ یعنی عطا المستقیم تک پہنچنا تو گویا اقبل کا مطلب ہوا ہذا انصاف المستقیم لفظ راہ و جہاد کا ایک لفظ ہے تو کمالی انصاف ہوا اور کمالی انصاف کا جو جسے صرف عطف کو ترک کر دیا اور دوسری صورت ہے اس کی تقریر اس طور پر کہ ہے کہ مستقیم اور انصاف المستقیم کے اندر یہ صورتیں ہیں اس طور پر کہ مستقیم کے متعلق ہیں ایک جہاد مستقیم کہا جاتا ہے علم سے مراد کی جہات کے دویم جہاد المستقیم اس طرح انصاف المستقیم کی تفسیر میں دراصل اس میں ایک کلمہ انصاف المستقیم سے علم مراد ہے خاص میں خاص جہاد و توفیق ہی انبیا و صالحین کا ہوا اور چاہے مراد و عطف کا علم ہو۔ دوسرے یہ کہ عطا المستقیم سے خاص جہاد سے مراد یہ ہے کہ وہ دو صورتیں ہیں اب اگر دو قول سے نام معنی مراد ہے جہاد انصاف المستقیم بیان ہوگا اقبل کا اور اگر دو قول سے خاص معنی مراد لے مار گئے خاص میں جب بھی بیان ہوگا ان دونوں صورتوں میں مستقیم انصاف ان دونوں جہادوں میں مراد ہو کر نہ کہ ان کے ساتھ کہ صورت میں صرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے اس لیے یہاں پر بھی عطف کو ترک کر دیا اور مستقیم کا متعلق ہے ہاں جہاد انصاف المستقیم کا متعلق خاص انصاف المستقیم کو اس





وہذا آیتہ اللہ تکتون انما لا یحییہا عندہا لکنہا نعمرہ فی اجناس ما ینبغیہ۔ الاقل انما ضمتہ القوا،  
 التي بها یتکون البر من الالہاء الی مصالحہا کالقوة الغلیظہ، والحواس الباطنۃ، والاشاعر طاقۃ  
 والثانی نصب الدلیل الفارق تہدیین الحق والباطل والصلاح والفساد والیہ اشارہ حیث قال و  
 ہذینہ انجیل یزید وقال فہذینہم فاستحبوا العلی علی البندی والثالث الہدایۃ باریال  
 الوسل وانزال الکتب وایاها معنی بقولہ وجعلناہم ائمتہ بجمعہ ذلک یا مرنوا وقولہ ان طفا  
 القلہن یجید یؤتی لکن ہی قنوم،

ترجمہ :- اولہا بیت اللہ کی مختلف انواع میں ہوتا رہیں نہیں آسکتیں البتہ اس کی جنس محدود ہیں جن میں وہ بھر  
 ہے اور ان جنسوں میں ترتیبہ یعنی بدولت جنس میں مال جنس پر مرتب ہوری ہے۔ ہدایت کی پہلی جنس ان قوی کا فیضان  
 فرما ہے کہ جن کی وجہ سے ان کے اپنے صالح ملک الہیاب ہوتے ہیں ذرا ہو جائے جسے قوت عقلی اور حواس باعد و طاق  
 کا فیضان اور دوسری جنس ان کے ان کا قائم کرنا ہے حقی و باطل اور درستی و گمراہی کے درمیان۔ تیسری جنس ان کے اور  
 پاری قوت ہے جس سے اس قسم کی طرف اپنے فرمان رہبرانہ انجور اور اولیاء اللہ و فہد نامہ یا انجیل امن علی البندی میں اشارہ  
 کیا ہے اور چہا جنس رسولوں کو بھیجی اور ان کے ایمان لانے لیا کر رہائی کرنا ہے اولیاء اللہ کے فعل وجعلناہم ائمتہ  
 سیدوں باریا اور ان کے انقرن سیدی قنوم ہی قنوم میں ہیں ہدایت مراد ہے۔

دقیقہ مگر شدہ یعنی اسباب طاعت کا پیدا کرنا اس پر محدود اور طاعوت کا اختلاف ہے بلکہ یہ بھی مستزاد کا کہنا ہے کہ  
 اسباب طاعت اور اصل طاعت کا پیدا کرنا اور جن امور واجب لکھے نامہ بھیجیں کہ اللہ پر کوئی چیز راہ جتنی بلا صیغہ عبادت و عبادت  
 یہ ہونے کی طرف سے تفضل واحسان ہے کہ  
 تفضلت علیہ۔ والفعل منہ ہذا لہذا میں سے ہدایت پر صرفی اعتبار سے بحث کر رہے ہیں۔ ہر فی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت  
 فعل ناقص باب ضرب سے ہذا ہدیۃ تہد ہے اصل وجہ کے اعتبار سے ..... لام الی کے ساتھ متعدی ہونا چاہیے۔  
 لیکن اس کے معنی کو حدوت کر کے فعل کو براہ راست متعدی کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اس کی کو حدوت والا بھال کتے ہیں جس طرح  
 کہ اختار یوسفی قوم میں کیا ہے کہ کو کفار کی اصل یہ تھی کہ وہ متعدی ہوا سے من ہوا اور اختار یوسفی قوم کو مستعان  
 کیا جائے مگر حرف میں کو حدوت کر کے فعل اختار کو براہ راست اس کے معنی کو حدوت کر دیا گیا،



فالسُّلُوبُ اِمْتِیَازٌ مُمْتَحِنٌ مِنَ اَلْمَدَنِ وَالنَّشِاطِ عَلَیْهِ اَوْ حُصُولُ الْعَرَبِیَّةِ الرَّبَّیَّةِ عَلَیْهِ اِذَا قَالَا  
الْعَارِفُ الْوَاصِلُ عَلَیْهِ اِنَّهُمَا نَاطِقَتَا الشَّيْءِ فَبِذَلِكَ لَتَجُوعُنَا ظِلْمَاتُ اَحْوَالِنَا وَتَقْبِطُ غَوَاثِیْ اِبْلَانِنَا  
فَلَنَسْتَقْبِلْ بِنُورِكَ سَکْتَ قَانَا لَكَ بِنُورِكَ

ترجمہ :- (نور خدا کی خدمت میں کہنے والے بندے) کلامِ ناطقہ اور اس تقسیم سے تصور میں بلاغت پر اضافہ اور نباتِ قدسی  
کتابِ کتابتِ بواسعہ بجانبِ خدا کی گئی یا بلاغت کے کس درجہ پر فائز ہے۔ میں یہ کہتا ہوں جو نور کے لگے مارے کا حصول مقصود  
ہے یہ جس حد تک خاص، ایگزیکٹو ہے مقصود اس کے مدار پر ہوگی کہ خدا یا مجھے میری اللہ کی یاد پر خدا کیجئے تاکہ ہمارے آگاہان کی طرح  
ہم سے ختم ہو جائے اور ہمارے جہاں نبات اللہ ہماریں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشن ہو حاصل کریں اور جو آپ کو  
آپ ہی کے نور سے دیکھیں۔

دقیقہ حکمران شدہ معنی میں کون غیر دل کو بہنے سے متعلق بنایا ہے کہ ہمارے جگہ سے فوکل کورہ دکھائیں اور ان بنی القرآن پر  
میں ہی اقص میں بلاغت یا ناطق الکتاب کی طرف اشارہ ہے چونکہ آیت کے معنی ہیں کہ بے شک حق تعالیٰ ایسے دانش کی بلاغت  
کو کتابہ جو عقل اور درست راستہ سے ان دونوں یا عقل سے ثابت ہوتا ہے کہ خود را کہ ہادی ہیں اور خود قرآن  
بازی ہے ہر خامی طور سے صنف کا یا باطنی بطور صحر کتابیہ درست ہو سکتا ہے کیونکہ ایمانی کے معنی تو یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
نے تیسری بلاغت مقرر کی ہے اور بلاغت ثالثہ قسم ہے بلاغتِ اللہ کی یعنی اللہ تعالیٰ ہی ہیں اور ان دونوں یا عقل سے معلوم  
ہوتا ہے کہ انہی ہی ہیں اور قرآن ہادی ہے جواب یہ کہ ان دونوں یا عقل میں اسناد و ترجیح انگشتیں کے قبیل سے ہے۔  
یعنی عقل کی نسبت سبب کی طرف کوئی کسی حقیقتاً سنگین مسند الاریہ ہے اس طرح بلاغت کی نسبت اس کے کیلون اور  
قرآن کی طرف مجاز ہے در حقیقتاً تو باری تعالیٰ ہی ہیں۔

تفسیر :- در اولین ان یکصد الفاظ اب یہاں سے بلاغت کی جو قسم کو بیان کرتے ہیں ان میں ترقیب باقی ہے گی میں جب  
تینوں قسم کی بلاغت کو مکمل حاصل کریں اور بلاغات اور اضافات کر کے اپنے قلوب کو سوز کر لیں اب جو عقلی بلاغت اس طور پر  
ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر لڑائی باطنی اور عقلی اثر کیا کہ کھول دیا اب اگر وہ ہی ہے تو وہی کے ذریعہ اور اگر غیر ہے  
تو اہل علم و دینی خواہجہ کے ذریعہ ہے جو عقلی قسم کو وہی کے ذریعہ کو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر اہل ہدایت کے  
ذریعہ ہے تو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور ہادی تعالیٰ نے اپنے عقل اور اللہ اللہ اللہ اور اللہ ہی جو ابدانِ انیس  
نہدیم شہید ہیں بلاغت جو کچھ میں معنی ہادیوں اور جس معنی کیسے ہادیوں اس کو کچھ کے لئے درجہ عارضہ سمجھ لیجئے اول  
یہ کہ اگر صرف ہدایت میں تو وہ دوسرا قاعدہ رہے کہ انصاف الالافانہ اہلین کا معروف ہائے۔

واقعیہ صگرہ مستہ یعنی موسوں اذکارہ مضرب کے انداز میں ہاتھ کے اقباض و تکرار سے ایسی کئی اور کئی متذکرے اور اس سے  
 حاصل ہونے والی باتیں اور الذہن کی اشد وصولی حاصل کی کہ خبر سے اور چونکہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ وصول اذکارہ مضرب  
 میں اشد معرفت بالذہن کم ذلکہ حد اس وجہ سے وصول بالذہن کی حقیقت سے کراس پر بھی وہی قاعدہ جاری کر دیتے  
 کہ خبر معرفت بالذہن مختصر وقت سے مقدار برابر آپس کے ملنے ہونے کے کہ ملنے میں خود میں ان میں انبیاء اور اولیاء پر منحصر نہیں رہی  
 حضرات بذات یافتہ ہیں۔ آپ آپس میں پہلے میں معنی تو ہر ذلے میں ہو سکتے ہیں کہ وہ مختصر نہیں ہیں کسی پر کمال انبیاء اور اولیاء  
 کے علاوہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور جب یہ تینوں میں ملے ہوں تو جو حق معنی آیت میں ثابت ہو گئے وہ دوسری آیت  
 میں جو حق معنی کو ثابت کرنے سے پہلے ایک قاعدہ کو دیکھ لیجئے تا کہ غور سے کہہ سکیں کہ وصول خبر اور اس کا حاصل فعل  
 یا ظرف جو مرتبہ اس معنی میں شرط جو آیت اور اس کی خبر ہے اس کے معنی کو نقصان پہنچے نہ بقاعدہ اس میں مذکورہ آیت میں بھی  
 یا یا یا کہ یہ سوا کس بذات میں الذہن جو ابدانیہ ثابت ہے اور نہ تسلیم خبر اور بھی آپ کو معلوم ہے کہ براہ کثرت  
 جو ثابت شرط پر ثواب آیت کا مطلب یہ ہے کہ بذات کے لئے مجاہدہ شرط ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مجاہدہ بذات کی جو کئی  
 قسم کے لئے شرط ہے پہلی تین قسموں کے لئے شرط ہے ہذا ثابت ہو گیا کہ آیت میں بذات کی جو کئی قسم مراد ہے !

فہم تسلیم۔ والذہن بالذہن یا مذکور یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ یہ صورت کا جو خیر دل کی ذرا بالی کمال  
 گئی ہے اور ذہن کی گئی ہے تو گو مجاہدہ دل نے اپنے الذہن کو معنی کی کمال کے ساتھ متصف کر دیا اور اس کے لئے عبادت اور  
 مستقامت جوئے کو خواص کر دیا اور جب یہ سب باتیں حاصل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ نہ تو بذات یافتہ میں تو جو پر ابدان  
 اور اظہار المستقیم میں بذات مطلب کہ کمال حاصل ہوا اصل سے ہے خصوصاً جبکہ یہ وہ اصل کی طرف سے ہے جو ہر بذات کے جوئے  
 مرتبہ کو بھی کہہ سکتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ تحصیل حاصل میں کیا نقص ہو یا تو یہ بات ہے اس بذات پر جو اللہ کی جانب  
 سے عطا کی گئی ہے یا خود اس پر ثابت قدم رہنا یا اس کے بعد انمولہ معرفت کا حاصل ہو یا یہاں نصف نے تحصیل حاصل  
 کے امکان کو رفع کرنے کے لئے تین الفاظ استغاثہ کئے ہیں بعض شمار میں نے ان تینوں فقرات کو علیحدہ علیحدہ اور بعض نے  
 متوجہ کر کے یہ تین فقرات انہوں نے کہ کو زیادہ کا حفظ متوجہ ہے جوئے مرتبہ کی طرف یعنی جوئے مرتبہ والا شخص جب ابدان میں  
 تو تصور حاصل مرتبہ بذات سے آزاد کو طلب کرنا ہو گا اور بذات کا حفظ پہلے مرتبہ کی طرف متوجہ ہے یعنی جب پہلے مرتبہ  
 والا شخص ابدان کے ساتھ مواد و صورت مرتبہ پر ثابت قدم رہنا ہو گا اور حصوں مراتب متوجہ ہے دوسرے اور تیسرے مرتبہ کی طرف  
 یعنی جب ان مراتب والے لوگ ابدان میں گئے تو تصور ابدان والے مراتب کا حاصل ہو گا اور بعض شمار میں نے کہنے کے  
 کہ ان تینوں فقرات کو کسی مرتبہ کے لئے مخصوص نہ کر دیا کہ عالم کر دیا اس لئے کہ ہر سالک کی دو عالم ہیں ایک باطنی  
 اور ایک ظاہری انتہائے ظاہری اس وقت تک متعلق نہیں ہو سکتا جب تک کہ تہذیب اور ذہن نہ ہو جائے اور تہذیب و ذہن نہ ہو  
 نہ جو اس کو گنہگار کی حالت کے اندر ہے تو پہلے وہ ذہنی طالب کرے گا اور ذہنی طالب کرے گا اور جب ابدان  
 مرتبہ پہنچے گا تو مراتب تذکرہ کو طلب کرے گا اور جب اس کے اوپر مراتب قدم ہو جائے گا تو اب تک نہیں ہوئے ان کے حصول کو  
 طلب کرے گا اب نہ سالک پہلے مرتبہ کا پرانہ بعد ازلہ مراتب کا پرانہ میں حالت کہ اس وقت کے علاوہ کہ اسے طلب کرنا کہ اصل میں

ہیں یا گیا۔ ناظرانہ تعارف الخابہاں سے خاص طور سے عارف واصل جب اہل انجیل کے تعارف سے حاصل ہو  
 دفع کرنا ہے تحصیل حاصل سے پہلے اس کا درجہ سمجھ لیجئے۔ موقوفہ کار کیا ہے کہ اگر ان کا دل میں سیر کر کے دیکھیں ہیں ایک  
 سیرانی اللہ اور دوسری سیرانی اللہ سیرانی اللہ کہتے ہیں ساری مخلوق سے عبور کر کے اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور سیرانی اللہ  
 کہتے ہیں اللہ کی صفات پر مایہ اور جلال میں بہکنا ہونا یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر جو بھی حق جو عطا کیا ہے ان میں  
 سے ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی صفات کی تخلیق میں سے ہے کہ کس صفت کی تکمیل ضرور کار فرما ہے تو ہر صفت  
 باری میں بہک جوتے کہ منی یہ ہوں کہ ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی تمام جلیات کا اظہار جو سیرانی اللہ تعالیٰ ہے اور  
 سیرانی اللہ غیر متناہی سیرانی اللہ کا مستغنی و مصلیٰ ہے کیونکہ وصول نام قضا میں شادہ الیٰ کہ ہے یعنی جس کے مشاہدہ سے ہر  
 صفت نمودار ہو کہ اس میں عدم کچھ تھا جو اس میں ہو جسے علی الدین ابن عربی کہتے ہیں کہ من شد الخلق فی فعلہ ہم فقد غرقوا  
 شد الخلق لا یموت ہم فقد غرقوا من شد الخلق من عدم فقد وصل دہلہ مرتبہ میں فیض و غنہ و یتیم السرائر اللہ کی  
 شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو بالکل کسی فعل کا فاعل ہی نہیں سمجھا بلکہ سایہ اخصاں کو اللہ سے  
 صادر ہوتے ہوئے سمجھا تو وہ درجہ کھڑی کو موجود کیا اور جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو موجود تو  
 سمجھتا ہے مگر ان کی حیات کو حیات شمار نہیں کرتا تو وہ پہلے مرتبہ سے اور ترقی کرتا اور جس نے مخلوق کو میں عدم سمجھا  
 تو وہ درجہ وصول پر ناز ہو گیا اور یہی مرتبہ میں فیض ہے اور یہی اللہ ہے یاں پر ختم ہو جاتی ہے اور سیرانی اللہ  
 غیر متناہی اس لئے ہے کہ سیرانی اللہ کہتے ہیں صفات باری میں درجہ جانے کو اور جو کہ صفات باری غیر متناہی ہیں اس  
 لئے سیرانی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ سیرانی اللہ تعالیٰ بولی سمجھنے کو کوئی شخص سمندر ہے تقاضا میں درجہ کیا چو کہ سمندر  
 غیر متناہی اس لئے اس شخص کے ڈوبنے کا عمل کوئی نہیں ہے اس پر کا سیرانی اللہ کا جو منہ ہے وہی سیرانی اللہ کا سدا  
 ہے۔ اب سے کہ جب حاصل ابدان کہتے ہیں تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اسے اللہ جس سیرانی اللہ کے راستہ کی رہنمائی کرتے  
 ہو کہ مالک احوال کو کہ درجہ میں ہے۔ مثلاً برائیں اور مایہ جسوں کے مایہات اللہ جائز نہ کیا ہم آپ کا کیڑی کے نور  
 سے روشنی ہو جائیں اور آپ ہی نور سے آپ کو نکھیں اس سے معلوم ہو اگر درجہ وصول میں کچھ تاریکی اور جواب  
 رہ جائے کہ جناب اس لئے برتا ہے۔ وصول نہایت کار ہو ہے اور اس میں ساری مخلوق کو معدوم سمجھ کر اللہ کی طرف  
 متوجہ ہونا ہے لیکن اگر کسی مخلوق کے وجود کی طرف توجہ ہو جائے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے مست  
 جانے کا تو کہو کہ اللہ درجہ میں تھا کہ لیکن جب سیرانی اللہ کا درجہ حاصل ہوا ہے تو اس میں بقا ہوتی ہے اور  
 ساری مخلوق کو اللہ کے وجود کے ساتھ موجود آتا ہے لیکن اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی انفصال و انفصال نظر  
 نہیں آتا۔ بلکہ سب کے اندر اللہ کی جلیات کا مشاہدہ کرتا ہے اس درجہ کی طرف ہونا ناگزیر ہے اللہ کا یہ ہے

ہو مستحق است عاشق مجرورہ ۛ زندہ مستحق است دعا شوق مرورہ

یہاں عاشق سے باری تعالیٰ نے اور اس عاشق سے بندے اور اس کی طرف مدد کے اندر بھی اشارہ ہے۔  
 مدد سے کسی میں اللہ تعالیٰ فرما کہ بندہ کو اہل کو ادا کر کے مجھ سے قریب ہوتا رہنا ہے یہاں تک کہ میں اس سے  
 محبت کرتا ہوں پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا ہاتھ ہوتا ہوں اور میں اس کا گونہ ہوتا ہوں

والامر والدعاء يتشاورون لفظاً ويتفادون بالاستعلاء والتسفل وقيل بالوقبة  
والسواط من سوط الطعام اذا اتبعته فكان ييسر سواها بلت ولذلك سمي الطريق لقما  
لانهم يلقمهم والصراط من قلب نسيان صراط السواط في الاطباق وقد نسيهم الصادق  
الزاهد ليكون اقرب الى لبدل عنده وقيل ابن كثير رواية قتيل ورويس عن يعقوب بالصل  
وحقيرة بالاشعام والباقون بالصل وهو لغة قرئش والثابت في الامام وجميعه سوطا ككتب  
وهو كالتريق في التذكيرو والتأنيث والمستقيم المستوي المراد به طريق الحق وقيل عولمة الاسماء

ترجمہ :- اور امر و دعا لفظاً و معنی ایک طرح کے ہیں گراؤ میں ، استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے (یعنی ہر  
میں امر ہے جوڑا سمجھتے اور دعائیں دیتی اپنے کو چھوٹا شمار کرتے بعض کے گراؤ میں اور بعض کے اعتبار سے فوق  
ہے (یعنی امر میں قدرتی اوراق کے لئے کادو دیا میں راہی بظاہر مدعو کے کم تر ہے کہ اوقات اللہ کے سوا سواط الطعام سے مراد  
ہے یہ وقت ہوتے ہیں جبکہ کھانے والا کھانے لگے ہو یا راستہ میں تامل کو کل جا لے اور اس وجہ سے راستہ کو قطع  
کئے ہیں کیونکہ وہ گھبرائے کہ انہیں بالیقین اور صراط کا خدا و زمین سے بالا ہوئے اور یہ بتلے اس لئے ہونے لگے کہ خدا اور  
حروف مطبقہ ہونے میں اللہ کے سوا تو جو جاتے : دو گھن صراط کی اٹانگی میں ڈال کر آواز کی قربان کی جاتی ہے تاکہ صراط  
اپنے ہندل عنہ یعنی سین سے قریب نہ رہ جائے اور اسی کی خبر نے روایت قتیل اور رويس نے روایت یعقوب سین کے ساتھ  
فرمائی ہے اور یہ معنی انشاء کے ساتھ اور باقی عزاء کے ساتھ اور یہی تفسیر کی قرأت ہے اور صحف عثمان میں بھی  
اور یہ ہے اور سواط کی تفسیر صراط ہے جس طرح کتاب کہتے کتب ہے اور صراط مگر دو وقت دو قول طرح مستقل ہے جس طرح  
کہ لفظ قرآن پر دو طرح سے اور مستقیم کے معنی سیدھے راستے کے ہیں اور اوت میں اس سے راہ حق مراد ہے اور  
بعض نے امت مسلمہ مراد لیا ہے :

ترجمہ مشکوٰۃ میں اور میں اس کی نگاہ جو جاتا ہوں چنانچہ وہ میرے ہی ہاتھ سے پکڑتا ہے اور میرے ہی کان سے  
سناتا ہے اور میری ہی نگاہ سے دیکھتا ہے پس یہ واجب و اصل کا مفہور بادنا سے سیر فی اللہ کی راہ کی کو طلب کرتا ہے جو  
سیر فی اللہ میں حاصل نہیں تھی تو اب تحصیل حاصل لازم نہیں آیا :

نفسہ میں ہے۔ والہم واللہ العار والہ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ اگر اندازہ ہو تو درعاب سے لیکن سب سے اہم کہ ہے جو کہ اور درعاب میں مشابہت ہے نہ ظاہر معنی رد و قبول اعتبار سے لفظاً تو اطلاق ہے چنانچہ درعاب سے لے کر دونوں میں طلب کے معنی ہو جو ہیں بل ان دونوں میں فرق یہاں کر کے ضرورت ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہاں کرنے میں معتبر اور اختلاف رکھتے ہیں اساعزہ کہتے ہیں کہ اگر آپ کو پڑا سمجھتے ہیں واقع میں پڑا ہو یا نہ ہو اور داعی ہاں کہتے ہیں جو اپنے آپ کو چھو یا سمجھتا ہو خواہ واقع میں چھو یا نہ ہو اور معتزلہ فرق یہاں کرتے ہیں کہ اگر وہ ہے جو واقع میں پڑا ہو خواہ اپنے آپ کو چھو یا سمجھتے یا نہ پڑا ہو اور داعی وہ ہے جو واقع میں چھو یا نہ خواہ اپنے آپ کو چھو یا سمجھتا ہو۔ والہم اس سراط الطہارہ یہاں سے رد و تحسین چھوڑتے ہیں لیکن تفاوت و قرأت کے اعتبار سے اقسام سراط مستقیم کے معنی مراد کے اعتبار سے پہلی بحث کا معاملہ یہ ہے کہ اہل العباد اصل میں سراط باسین تھا کیونکہ اس کا داعی سیرت باسین کے ساتھ آئے ہیں مگر سیرت کو صراط سے بدل دیا۔ بدلتے کی وجہ یہ کہ اگر وہ صرف ہو جو رد مستقیم میں ہے اور میں ہو مگر غایت میں سے ہے تو گویا دونوں کی تفاوت متضاد ہیں بل ان کا تعلق ہو اسوجہ عقل سے اس لئے صراط باسین سے بدل دیا کیونکہ صراط باسین دونوں سے مناسبت حاصل ہے۔ طاعت سے ترک و مطلقہ ہونے میں اور باسین سے محسوس ہونے میں اور بعض صراط سے بدلنے کے بعد اسلام بھی کہتے ہیں اسلئے کہتے ہیں ایک فرق ہو جو سیرت کے ساتھ تھا نہ یا یہاں سے سراط کو گناہ کے ساتھ متضاد ہے اب اس کی اور ایک کی صورت یہ ہو گی کہ دونوں کے درمیان کشادگی رکھ کر ان کو کھینچ دیا جائے۔ اب وہی بات گذر کر کی اور اسلام کو بھی کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل اپنے بدل جانے سے زیادہ قریب ہو جائے گا اس لئے کہ میں اور زیادہ غلط اور غلطی میں سے ہیں۔ اور صراط مستقیم مطبق میں سے ہے تو اب یہ صراط کے اندر نہ کی یا دار کا شام ہو گا تو صراط سے قریب تھا اب قریب الی باسین ہو جائے گا۔ تو گویا صراط کے اندر میں مانتیں ہاں گئیں حالت اصلی باسین حالت متغلیہ العباد۔ حالت بالاسلام ہیں تین فرق ہیں وہ بھی میں چنانچہ قبل نے اس کثیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے صراط کے ساتھ بڑھا ہے اور اس نے یعقوب سے بھی روایت کی ہے اور مزہ نے اسلام کے ساتھ بڑھا ہے اور باقی قرار دے مانتا ہے کہ ساتھ بڑھا ہے اور یہی فرق ہے کہ بعض لفظ ہے اور صحیحہ عقل بھی نہیں بھی ہو جو ہے۔ سراط سراط انعام سے انفرادہ ہے یہاں وقت پڑتے ہیں جیسا کہ کوئی عمل نے۔ سراط کو صراط اس کی تحلیل کے پیش نظر کہتے ہیں کہ وہ تافذ کو تحلیل کر کے اور اس کو قلم بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ دیگر صراط کو تو نہیں لیتا ہے جیسے کہ کرب کوئی شخص تحلیل کے اندر محبوب مانتا ہے اور غایت ہو جاتا ہے تو اہمیت الفاظ و اہمیت اس کی تحلیل کے پیش نظر سنگھ کہتے ہیں اس کی جمع شرط آتی ہے جس طرح کتاب کے لئے کتب آتی ہے۔ سراط کا لفظ کہ اگر کوئی نہ دوسری دلیل قبول ہو سکتا ہے جو تافذ اور مستقیم کے معنی مستوی اور سید رحمت کے ہیں اب منہ کے صراط مستقیم کی مراد کی ہے اس کے باب میں رد و قبول ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ فرق حق مراد ہے۔ اب وہ عام ہے انبارہ باسین کا ہر باقی علی الصلوٰۃ والسلام کا اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ غرض اس طور سے ملت اسلام مراد ہے مگر داعی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ وہ ضعیف یہ ہے کہ اگر الی آیت لین سراط الدین اھمیت تسلیم کو بدل لکھا تو اور الی کہ ہے۔ صراط مستقیم ہے اور الدین اھمیت تسلیم سے نہیں



وقیل الذین انعت علیہم الذنباء وقیل اصحاب موعظ وعلی علیہ السلام قبل  
التحریف والفسخ وقرئ صراط من انعت علیہم ۛ

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ انعت علیہم سے مراد حضرات امینا علیہم السلام ہیں اور بعض نے حضرت موسیٰ وعلیہ السلام کے دو اصحاب مراونہ جو بن موسیٰ وعلیہ السلام کے چچا تھے اور بن موسیٰ کے منسوب ہونے سے پہلے ہوئے ہیں اور نایک قرأت میں ہے صراط الذین کے صراط میں انعت علیہم والور ہے ۛ

ازبقہ حکمت مشتمل کرنے کے لیے کافر و مرتد ہے براہ راست ہذا صراط الذین انعت علیہم فرمایا دیتے اور ہر مومن کو اختیار ہے تھا جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو بدل کر کہہ دیں دونا کہہ دیں اور ان کی جگہ دو قسم تقیص کیا کہ جس طرح کہ بدل مقصود بالانعت ہوتا ہے یعنی جس مثل کی نسبت اس کے متبرک کی طرف کی ہے مقصود اس کی طرف کرنا نہیں بلکہ مقصود بدل کی طرف کرنا ہے اور جب بدل مقصود بالانعت تھا تو قافضان بدل کرنا کہہ کرنا درست فعل کی نسبت اس کی طرف کیا جائے اور نسبت براہ راست اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ فعل کو مکرر لایا جائے کیونکہ نسبت فعل کا مکرر ہونا نقص ہے اور جب فعل کو مکرر لایا گیا ہو اصل ہو گئی دو سو فائدہ تقیص سے ہیں اس بات کو صراحت میں ان کے کہ کہ مؤمنین ہیں کلاستہ مشہور بالاستقامت ہے اور صریح لفظانہ انداز میں ہے یاں طور کہ بدل کرنا کسی قسم ہوتا ہے اور بدل کرنا کہہ کرنا کہ اس کے ایسا مکرر کر دیا جائے اور واضح کیا جاتا ہے اور یہی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بدل کرنا واضح اور معروف و مشہور ہو اور کوئی کو معلوم ہی ہو جیسے کہ تو متوسل الیہ الشیطان تانی یا آدم علیہ السلام علی شجرة الخلد وکلک لایسئل من روسہ میں اہم تھا کہ جس چیز کا دو سو سے زائد کر دیا تو اس بات کو محاسن کے بدل یعنی قال یا آدم اذ لم یفرغ کر دیا اور اس چیز کو واضح کر دیا جس کا شیطان نے دو سو سے زائد کیا پس اسی طرح سے جب صراط الذین انعت علیہم کو بدل کرنا صراط مستقیم کا اور صراط مستقیم کے اندر خفا تھا تو کو صراط الذین انعت علیہم کا کوئی فقار کو دور کر دیا یعنی صراط الذین انعت علیہم کو صراط مستقیم کے لئے تقیر و بدل کرنا اور تاپ جانتے ہیں کہ کوئی شی تقیر و بیان اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ وہ شی واضح ہو اور کوئی کے نزدیک عین کے حق اس کے بعد ظاہر ہو کر پڑ جائے پس صراط الذین انعت علیہم کے اندر بھی استقامت کے معنی ظاہری طور پر پائے جاسکتے ہیں ہذا صراط الذین انعت علیہم کو بدل کرنا کہہ کرنا کہ اس کی بات میں کوئی خفا نہیں ہے کہ واقعہ میں زمین ہی طرح مستقیم ہے اور جب بدل کرنا کہہ کرنا صراط الذین انعت علیہم کے مشہور بالاستقامت ہونے کی تصریح ماحصل ہو گئی ۛ

تفسیر :- وقیل الذین انعت علیہم الخ اس یہاں سے الذین انعت علیہم کی مراد یہ لگائی جاتی ہے اس کے بارے میں میں قول ہیں ایک قول یہ کہ جس کی طرف قاضی صاحب نے مؤمنین و مسلمین کی کلاستہ کر دیتے ہیں اور مشرکین





[illegible]

تخیر المفضوب علیہم ولا الضالین۔ ہدای من الذین علیہم ان النعم علیہم وہ الذین سلخوا  
من الغضب والضلال اور صفتہ لم یُضِلَّتْ اور مقیدۃ علی معنی انہم جمیعاً بین النعمۃ المطلقۃ و  
ہی نعمۃ الایمان و بین نعمۃ السلامۃ من الغضب والضلال ۱

ترجمہ :- یہ کلام اللہ میں ان کا بدل اکل ہے بریں معنی کہ نعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور مکر سے  
دور ہیں یا برکات اقبال کے لئے مہذب کا شیطا یا صفہ بقیدہ ہے بریں معنی کہ نعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان اور نعمت  
کا وہ معنی غضب خداوندی اور ضلالت سے سلاستی کے جامع ہیں ۱

دقیقہ و محذرت تمام کے اندر حلول کئے ہوئے ہیں مثلاً قوت ذاتہ قوت لاسہ و مجربہ۔ اور ان کیفیات کو سہما کرنا جو بدن  
کو عاقل و متقی ہیں مثلاً محبت اور اخلاص کا مجمع و سام ہو یا یہ لو شاہیں تھیں جو تہیں کی اور کس کی شاہیں نفس تو زائل سے  
پاک کرنا اور اس کو صحیحہ اخلاق اور طہرہ قوتوں سے حریز کرنا۔ اور بدن کو کلمہ و زیورات اور پیشتر حالات سے حریز کرنا  
اور مالی و دنیوی کو حاصل کرنا یہ بات یہ اور کچھ یہاں پر کس سے مراد عام ہے خواہ در حال ہو یا جمالی یا ان دو درجے کے  
معاذہ۔ اس لئے کہ مصنف نے ان چیزوں کی چیزوں کی طرف مثال میں اشارہ کیا ہے روحانی کی طرف تو فریکٹس سے اور جسمانی کی  
طرف ترسین بدن سے۔ اور ان دونوں کے علاوہ کہ طہرہ و صوفیہ وسیلہ بنے ان دونوں چیزوں کا مگر داخل نہ ہو حصول برہاء و  
مال سے کہ نہ کہ مال و جہاد و توبہ بدن ہے اور زور و کلکی جزو ہے۔ اور اب تک شیم و دنیوی کی تہیں تھیں۔ اب ہم اخروی کی  
شاہیں سنئے تو قاضی صاحب نے ان کا جواب اس طور بیان کیا کہ بندہ سے جو کچھ اخلاص و تقویٰ ہوئی سب کو بخش دینا۔ اور اس  
سے لایمی ہو جانا۔ اور اس کا اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ سمیت بہشت کے لئے ٹھکانا جیسا لیکن بعض لوگوں نے  
اس کی تفصیل بھی کی ہے انھوں نے یہاں پر کہ ہم اخروی دہی چوں گی یا کہیں۔ دہی کی مثال منفرد اور غریب ہے اور  
کسی کی مثال غریبہ اعمال اور پھر کسی کی دہی نہیں ہیں ایک روحانی۔ دوسری مالی۔ و روحانی کی مثال درخشاں باہی اور جسمانی  
کی مثال بہشت کی شمس و عقیس یعنی لوگوں نے یہ کہا ہے کہ آخرت کی تمام نفس وہی ہیں کسی کو کس کی برادرست نہیں ہے تو ہم  
آخرت کی نعمتوں میں سے کسی بھی نعمت کو حاصل کرنے میں بندہ کے کسی کسب کا داخل نہیں ہے بلکہ اللہ کے فضل و احسان  
سے حاصل ہو رہی ہیں۔ ممکن فستول کا ترجمہ بندہ کے کسی کسب پر ہے جو دنیا میں جو کچھ ہے دنیا اس کی اس پر ہے کہ اللہ  
قلائے پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور جب واجب نہیں تو جو کچھ بھی عطا کریں گے وہ صرف انفرادی و انعام کے قبیلہ سے ہو گا  
اور جی کے قبیلہ سے نہیں۔ اور ان کی کیلئے حضور کے اپنے اور ملائیں افعال بہ پہلے حضور نے عمار کو طلب کے خراباؤں کی بجائی  
سکر امدید ہے کہ آگاہ ہو کوئی شخص ہم سے اپنے عمل کی بدولت نجات نہیں پائے گا محابہ ہے کہ میں کیا آپ بھی اسے اللہ کے  
رسول۔ فرمایا کہ میں بھی مجھ پر کہ مجھ کو اللہ نے نفس و احسان سے برحق ہے تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو

[illegible]

تفسیر مکتبہ اہل غیر المغلوب علیہم ولا الظالمین الخوفاً علیہم جب اس عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ یہ عمل بھی ہو سکتا ہے اور مصنف بھی ہو سکتا ہے اگر بدل ان کے تو میں یہوں لکھ کر جو نعمتیں میں دہم کی سابقین میں ان غضب و الفضائل ہیں کیونکہ یہاں بیان سے مراد بدل ان کے ہے اس لئے کہ جب مطلق بولا جائے کہ تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور بدل ان کا فرد کامل بدل ان کے ہے اور جو کہ بدل ان کے اور بدل مراد فائدہ حاصل دونوں اعتبار سے ممکن ہوتے ہیں اور اصل مقتضی ان کا بدل آخر صحیح ہوتا ہے بقا سابقین میں ان غضب و الفضائل کا کہ صحیح ہو جائے نہ غلط ہو جائے اور میں یہوں لکھ کر جو نعمتیں میں دہم کی سابقین میں ان غضب و الفضائل ہیں۔ اور در دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو مصنف بنایا جائے مصنف کہتے ہیں اس سابقین کو جو اپنے منہج کے معنی پر دلالت کرے اب الذین کے اندر دو قسمیں ہیں جو ان میں اصل وصول ہونے کی حیثیت دہم کو ہونے کی حیثیت یہ وصول ہونے کی حیثیت سے سابقین ان کے معنی ہائے جایش گئے اور وہ مصنف ہونے کی حیثیت سے سالم میں ان غضب و الفضائل کے معنی ہائے جایش گئے لہذا تحریر یہ ہو گا کہ ان کو ان کا راستہ جو ہا ہے میں نعمت مطلق یعنی نعمت ایمان اور نعمت رسالت میں ان غضب و الفضائل کے اب میں یہ بات کہ مصنف نے بھی ان نعمت کی تغیر وغیرہ کے ساتھ کہ حق اور یہاں نعمت سے صرف ایمان مراد ہے نہ کہ حق یہ ہے کہ ان کو ان سب ہی نعمتیں ہیں مگر قصد اور مصنف کے مقابل کے وقت جو کہ نعمت مطلقہ اور فرد کامل ایمان تھا اس لئے اس کو مطلق ہائے ایمان اور ایمان فرد کامل اس لئے ہے کہ ایمان ہی پر آخرت کے در دوسری نعمتیں متوقف ہوتی ہیں تو گویا ایمان اصل اور بنیاد ہوتا ہے اور جو حق بنیادی ہو اگر نہ ہے وہ فرد کامل ہوتی ہے اس لئے ایمان فرد کامل ہے مصنف بنانے کے بعد اس میں در داخل افعال ہیں مصنف کا شفعہ کا اور مصنف مقید کا یہ ہے کہ مصنف کی تین قسمیں ہیں مصنف کا شفعہ مقید اور واقعہ مصنف کا شفعہ اس مصنف کہتے ہیں کہ جو موصوف کے ایمان کو دور کر دے کہ ان کی توجہ کرنے کے لئے ذکر کی برائی ہے اور مصنف مقید کہتے ہیں کہ جو موصوف تمام کی تھیں گئے ذکر کی برائی ہے اور مصنف اور مصنف کا شفعہ اپنے اندر در داخل مقید و شفعہ نظر میں بلکہ صرف مقید و شفعہ کی ذات سرانی پیش نظر و ثابت کے اعتبار سے مصنف کا شفعہ اپنے موصوف کے خدا ہی ہوتی ہے اب میں یہ بات کہ اس صورت میں یہ مصنف مقید و شفعہ دو کی اور اس صورت میں مصنف کا شفعہ تو یہ تو یہ ایمان کی تعین مراد ہے ایمان کی دو قسمیں ہیں ایک ایمان مطلق دہم ایمان کامل ایمان مطلق کہتے ہیں جس میں قصد حق اور اقرار بالذات کا وہ ایمان کامل کہتے ہیں قصد قلبی کے ساتھ اس کے معنی ناقصاً

و ذلک انما یصح باحد التاویلیں اجزاء الموصول بہ کما ذکرنا فی المقصد ۱۰ معہ و کما نحن فی قوله  
 ۱۰ و لقد، مؤخر عن التلخیص لیسبغ فی فضیلت ثمة قلت لا یغنی عنی، و قولہم وافی الامر علی الرجل فقلت  
 لیکرمنی، او جعل غایر معرفتہ بالافادتہ لانہ اذینغالی فافہ صفت واحد و هو المنعم علیہم  
 فیتعین تعین الحدیث من غیر السکون۔

ترجمہ :- اور اس عبارت کو صفت بنانا اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے ایک یہ کہ اس کے بعد  
 کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جائے جیسا کہ اس سے بھی یہودی خاوی کی کاغذ دیکھا جائے جس طرح معرفت بالام یعنی تعین غایت شاعر  
 کے قول و لقد امرنا تم میں نکرہ کی حقیقت رکھتا ہے شعروہ ترتر میں گذشتہ جمل ایسے ہیے آدمی کے پاس سے ترجمے کا بیان  
 اور تکرر تباہ تو میں نہیں سمجھتا ہوا گذشتہ جمل اس کا بیان کرتا ہے و لکن کی مراد میں نہیں میں اور اس طرح معرفت  
 بالام عرب کا قول الی الام علی الرجل شکک فیکرمنی میں نکرہ کی حقیقت رکھتا ہے یا یہ تاویل کی جائے کہ نکرہ کو مضارع ہونے  
 کی وجہ سے معرفت بنا لیا جائے اس سے نکرہ کو اس کی افادت لیسے اکمیلوں کی گئی ہے حواس کا واسطہ دہن قابل ہے یعنی نعم علیہم  
 انداز میں یہ کیا گویہ تعین الی اس کا غیر السکون سے حرکت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں۔

۱۱ و لکن نہ گذشتہ پر عمل کرنا، کما ان مطلق کے بارے میں علماء است کا یہ عرب کے کہ وہ غلو دی انداز کو حکم کرتا ہے لیکن  
 در حال اولیٰ تو ایچہ کو ثابت نہیں کرتا اور ایمان کال دخولیٰ اندکی ثبات کرتا ہے تو گویا ایمان مطلق کے ساتھ متعین  
 ہو جیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ سالم من الغضب والاضلال بھی ہو۔ اور مؤمنین کا ملین کے لئے سالم من الغضب  
 والاضلال جو حاضر دردی ہے پس اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہے تو غیر المقصود علیہم ولا الضالین صفت متعین ہو گا۔  
 کیونکہ اس صورت میں اہل علم مؤمنین فاسقین کو بھی شامل ہو جائے گا جس غیر المقصود علیہم ولا الضالین سے  
 مؤمنین فاسقین کو خارج کر دیا اور مؤمنین کا ملین کے ساتھ شامل کر دیا۔ اور اگر ایمان کال دخولیٰ مراد ہے تو صفت کا  
 ہو گا یا اس طور کہ اہل علم کے اندر رسالت من الغضب والاضلال کا مقہوم خود ہو گا کیونکہ وہ کمال کے لئے سالم  
 من الغضب والاضلال جو حاضر دردی ہے لیکن یہ مقہوم کو غیر المقصود علیہم ولا الضالین نے  
 اس کی توضیح کر دی۔

تفسیر :- و ذلک انما یصح باحد التاویلیں الخ تاویلیں صاحب یہاں سے ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ  
 ہے کہ اگر المقصود علیہم ولا الضالین کو صفت بنانا درست نہیں ہے کہ ذکر معرفت اور معرفت کے در بیان توفیق  
 اور تکرر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور یہاں بر مطابقت لازم نہیں کیونکہ یہ موصوف الذین الخ تو معرفت  
 اور معرفت غیر المقصود الخ کا یہ ہے لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ غیر اضافت کر کے یہ سے معرفت ہے ہذا مطابقت ہو گئی

نہیں اس کا جواب دہل گا کہ ہنسی کا لفظ ایسے میں کرنا صحت کر کے باوجود بھی نکرہ ہی رہتے ہیں ان میں سے غیر محسوس ہے بلکہ اشکان علی مراد باہی کا جواب یہ ہے کہ موصوفی اصطفت میں زیادہ لکھنے سے یہ اشکال واقع ہو جائیگا یعنی موصوفی کو صفت کے تابع بنا دیا جائے گا کہ جس طرح موصوف نکرہ ہے صفت بھی نکرہ ہے اور یہ صفت کو موصوف کے تابع بنا دیا جائے گا یعنی جس طرح موصوف موصوف ہے صفت بھی موصوف ہے پہلے تابع کے یعنی وہ شے جس کے اندر واقع ہوگی کسی اس کو موقعاں کی ملکیت کے موافق بنا کر اس جواب کی تکمیل سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے قاعدہ یہ ہے کہ موصوف انفرادہ تعریف میں موصوف الامام کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح موصوف باللام میں مجدد خاندانی کے معنی مراد ہوں گے اگرچہ اندر ہو سکے ہوں تو مجدد ہی کے معنی مرد ہوں گے اور اگر یہ بھی مرد ہو سکتے ہوں تو موصوف کے معنی مراد ہوں گے اور اگر یہ بھی مرد ہو سکتے ہوں تو اتفاق کے معنی مراد ہوں گے یہی ترتیب جاری ہوگی امام موصول کے اندر بھی اور موصوف لام مجدد زہنی نکرہ کے معنی میں ہوتا ہے اس طرح سے یہ امام موصول سے مراد موصوفی الامان ہوں گے تو وہ بھی نکرہ کے معنی میں ہوگا اور اگر یہ موصوف میں تاویل کی صحت یہ ہوگی کہ الدین امام موصول سے مراد موصوفی مجدد زہنی کے ہیں کیونکہ مجدد زہنی کے معنی تو موصوف ہوتے ہیں اس لئے کہ کوئی فرد موصوف نہیں ہے اور موصوف کے معنی ہمہ نہیں ہو سکتے۔ اسی لئے کہ صراحتاً افاضات اہل بیت تابع ہے کیونکہ راستہ حقیقت شمس کا نہیں ہو سکتا بلکہ فرد زہنی کا ہونا چاہیے اور استفادہ کی صفت بھی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ ترتیب نہیں ہے بلکہ ثابت ہوگی کہ الدین سے مراد مجدد زہنی ہے اور بعداً بیان کیا کہ مجدد زہنی نکرہ کے معنی میں ہوتا ہے بلکہ الدین کا بھی نکرہ کے حکم میں ہونا اب موصوف و صفت تکبر میں مطالبہ جو کچھ ہونا عدم صلا صفت کا تعارض نہیں ہے اس لئے کہ قاضی صاحب نے بھی مجدد زہنی کے نکرہ کے معنی میں ہونے کی دو نظریں بیان کی ہیں اور شعر دوم قول پہلے شعر سمجھئے

و نقد امر علی العظیم حسین : فصیلت ثمة قدئت لا یمنین

دیکھئے اس شعر میں العظیم پر نصف لام مجدد زہنی ہے کیونکہ شاعر کا مقصود اپنے کمال و ذاکر و بیان کرنا ہے اور کمال و ذاکر اس وقت ہوگا جبکہ فکر و زبان کا معاملہ اس فرد موصوف کے ساتھ نہ ہو جبکہ علم میں عدم ہو بلکہ نصف لام مجدد خاندانی کا تو یہ نہیں ہو سکتا اور نصف لام محسوس بھی نہیں ہے کیونکہ شعر میں سیم پر مراد واقع ہو رہا ہے اور وہ موصوف شمس اور حقیقت شمس پر واقع نہیں ہوگا کہ تار نصف لام محسوس بھی نہیں ہو سکتا اور نصف لام استفادہ کا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ایک وقت میں دنیا کے تمام شعور پر نگہ رنا محال ہے اور اگر یہ تعین صفت میں تو مجدد زہنی ثابت ہو گیا اب دیکھئے نصف لام مجدد زہنی کا ہے اور اس کی صفت بیان کی ہے جو کوئی بھی نہیں ہوگا اور یہ مقصد فیصلے کے خلاف نکرہ کی صفت ہونے کے معنی میں بلکہ معلوم ہوگا کہ مجدد زہنی نکرہ کے معنی میں ہے دوسری نظیر اسی نام علی الرطل شکک فیکبرتی اس مثال میں الرطل پر جو نصف لام مجدد زہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے اور تا تو نکرہ و تلبہ بلکہ اس مثال سے بھی معلوم ہوا کہ الرطل پر جو نصف لام مجدد زہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے ورنہ تو پھر شمس کو صفت بنانا کیسے درست ہوتا یا شرعے جو استفادہ کی صفت ہے اس پر ایک اعتراض ہے کہ نصف لام مجدد زہنی کو نکرہ کے حکم میں ہونے کا استدلال اس وقت صحیح ہوتا جبکہ ترتیب نہیں ہو صفت بنائیں اور اگر ہم سیم کو مثال بنادیں تو یہ استفادہ کی صفت درست نہیں ہوگا۔

وَعَنْ كَثِيرٍ مِنْهُمْ عَلَى الْعَالِ عَنِ الصَّغِيرِ الْمَجْزُومِ الْعَالِ نِعْمَتٌ وَأَوْفَى رِشْقِي أَوْ أَلَا مِثْلَهُ إِنْ فَسَدَ النِّعَمُ بِأَيِّهِمُ الْقَبِيلَتَيْنِ ۝

ترجمہ: ہر آدمی کی کثرت سے منقول ہے کہ غیر مصبوب الخ: لغت جنہیں کی تفسیر جو دہ سے حال واقع ہونے کی بنا پر مصبوب  
ہے ان کو میں لغت سے مصبوب سے فقرہ راہی کی وجہ سے اسٹنڈا کی صورت سے شراشکا کی صورت اس  
وقت درست ہو سکے گا کہ لغت میں ایسی لغتیں ہر آدمی جو غرضوں و غرضوں سے روک کر تالی ہوں گے

دقیقہ محاسبہ کہ کوئی نہ ادا کر کے لئے کرہ ہوا تو کوئی خیر و نفع نہیں ہے اور معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ میں تعمیر پر لگتا ہوں تو اس حال میں کہ وہ مجھ کو کالی دیتا رہتا ہے جو اب اس کا یہ ہے کہ میں کو کالی بنا کر کی صورت میں تو شاغرا کا مقصود ہی نعمت جو ہوائے غم کی کہ شاغرا کا مقصود حکم کو عمارت ثابت کرنا ہے اور اس صورت میں علم خاص ہو جائے گا اس لئے کہ جان فوہا کے عالم کے لئے قبیلہ بنانا ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ مرد کی عزت میں اگر کوئی دیتا ہے تو میں بردہ ہائے کرتا ہوں ورنہ نہیں تو اس صورت میں شاغرا کا مقصود ہی نعمت ہو گا۔ ماذ جان قرور و سار و مت نہیں ہے۔

اور صفت میں تاویز کر کے جواب اس طور پر ہو گا کہ آپ نے بتا دیا وہ دل کیا کہ غلط فہم فہم کے بارے میں ذکر  
مذہبات یہ ظن نہیں ملتا کہ وہ خود سے جکڑے صفت کے درمیان واقع ہو گئے ہیں اور صفت کے درمیان واقع ہو گئے ہیں اور صفت کے  
مذہب فرعی کی جیسے کہ کسی نے کہا مانتا ہے جواب دہی اگر کہ غیر اسکول اور کیمپوں میں غلط فہم ہو گیا کہ کون کون سے  
یعنی حرکت و سکون کے درمیان واقع ہے پس یہ سب کی نسبت سکون کی طرف کی گئی تو اس کی ضد از مری حرکت یعنی  
جوئی ستیں اس طور پر مرقی کر کے اسکول کے میں سے حرکت کے ہو گئے ہیں اس طرح غیر المتصوب میں بھی غلط فہم صفت  
کے درمیان واقع ہے نیز یہاں بھی لفظ فیہود ہو گا اضافت کی وجہ سے اور صفت میں ضم ضم اور مضبوط علیہم و اضافت  
میں تو ب معنی ہوں گے کہ ضم علیہم جو غیر المتصوب علیہم دلائل میں ہیں اور یہ فیہود ہو گا تو اللہ تعالیٰ و صفت بنا  
درست ہے۔ لہذا کوئی اسکا نہیں

تفسیر ہے۔ وعن ابن کثیر علی الخیار ارجح ما عن صاحب الجہنم کہ دو گز گیس بیان کرنے کے بعد اور ایک میسرے  
تحرک بیان کرتے ہیں قول ہے کہ ان کی گھیرنے کے بعد کو نصب پر حجاب تائید کی بنا پر بالقدیر بھی کھینچے جا  
سکتا ہے جس سے اس تحرک کو کھینچنے سے پہلے منہ میں کھینچ لیا جائے۔ اس کے بعد اعلیٰ اور اعلیٰ کی دونوں کا غافل ایک  
سورہ نہاد دوم کہ کہہ سلا لکھ جو ثابت ہے۔ سورہ کہ تقدیر میں مسقیمت کے معنی فعل میں نہیں ہندی، معلوم اشتہار کے معنی قبول  
کرنا یا جانے اور اشتہار فعل ہے اور مطلق خلاف اصل ہے اب کھینچنے کو نصب پر تائید کی جن وجوہ ذکر کی ہیں اول یہ  
تقدیر کو مالی قرار دیا جائے لغت علیہ کی تحریر سے اور جو کہ معنی منصوب ہوتا ہے اس وجہ سے بھی کوئی منصوب پر فعل  
کہ ہے لیکن اس صلا میں اشتہار معنی مواضع کی طرف مائل ہوتا ہے یا غافل و بی خبر ہونے کا فعل ہے۔

و ان غضب ثوران النفس عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المتعدي و  
الفاية على ما مر وعليه في محو الرفع لانه نائب الفاعل بخلاف الاول

ترجمہ :- اور غضب ثوران دل کے جوش مارے کا نام ہے پھر جب اس کی نسبت خدا سے تعالیٰ کی طرف کی جائے تو  
اس کا انجام کا عرض انتقام مراد ہوتا ہے جب کہ دشمن و دشمن کی بخشش میں گذر چکا اور انقبض علیہم میں علیہم مفعول  
کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے۔ اس کے برخلاف وہ علیہم جو انعت کے لئے واقع ہے کہ وہ مفعول  
یعنی محل نصب میں ہے۔

و یقیم جگہ شدت جگہ حرور ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ضمیر کو احوال لفظ تعالیٰ حرف ہو ہے اور غیر کا حال انعت  
سے بلند اور احوال کا حال ایک درجہ بلکہ دو جو گئے ص لاء کو دونوں کا حال ایک ہو جائے، جواب یہ ہے کہ یہاں پر ضمیر  
مفعول ہے لفظ انعت کا اور یہی انعت اس کے اندر حال ہے علی تو معنی حمل کے طور پر زیادہ کر دیا گیا اور ثوران  
محال ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ اور جب ضمیر غیر مفعول ہے انعت کا تو دونوں اعتراض مرتفع ہوتے یعنی وہاں حال  
کا مفعول ہوا اور احوال کا حال اس وجہ سے علیہم کو علی میں نصب کیا گیا ہے اور یعنی یہی تاویل مفعول علیہم کے  
اندر چلی گئی یعنی علیہم میں تو ضمیر ہے یہ سچیت میں نائب فاعل ہو گا مفعول کا اور علی شخص حمل کے طور پر  
زیادہ ہے اور جب یہ تاویل کر دی گئی تو وہ اشکال مرتفع ہو گیا۔ جو غیر مفعول علیہم میں واقع ہوتا تھا کہ حرف ہوا  
کو مستند کیا جائے اور آپ اور باخبر مفعول ہو گا مفعولیت کی بنا پر اور فعل نائب فاعل یعنی علی مفعول  
علیہم وہ انصاف میں نہیں اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ نام علیہم سے متضمن کامین مراد ہے براہ کیوں کہ علی کا مفعول  
یہ ہوتا ہے کہ اس کا مفعول مراد ہے اس کے قابل کی کسی وقت جن مکالمے سے کہ متضمن کامین مراد ہے براہ کیوں کہ  
وجہ نصب پر جس کی وجہ کہ غیر کو استثناء کے معنی میں لیا جائے لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ لغتوں سے  
مراد عام نفس میں جو وہ کافروں پر چلے یا متضمن پر میر خد متضمن کامین پر چلے یا متضمن پر اور ناموم  
عام اسکی ضرورت اس لئے ہے کہ اس صورت میں استثناء متعلق متضمن ہوتا ہے اور اگر آپ اس میں مضموم ہوا اس کے  
نوع العصب ولا انصاف میں غیر مستثناء متعلق کے معنی میں ہو گا۔ اور جب استثناء متعلق ہو گا تو حذف فعل کی  
بجاء ہو جائے گا اس کے کمال تو لفظ غیر کو استثناء پر محمول کرنا ہی خلاف اصل ہے اور ہر استثناء کے اندر متشدد  
متعلق خلاف اصل ہے تو یہ دو چیزیں خلاف اصل جمع ہو جائیں گی

نفس ہر دو انتہا النفس یا کو اب یہاں سے قاضی صاحب نے جسک معنی بیان کر رہے ہیں معنی کے کھنچے سے  
پہلے یہ کچھ ایسے کہ مصنف نے تدریس میں النفس کا لفظ استعمال کیا ہے اور نفس کہتے ہیں محول کو جبکہ حدیث کے اندر  
یہ بن معنی مراد ہیں جسکو کہ فرمایا تو قرآن النفس النفس ساء لانا عیب لانا یعنی میں جانوروں کے خون نہیں پی

ولا یزیدنا قلوبنا کیدا ما فی غیور من معنی الذی وکانہ قول لا المقصوب علیہم ولا الضالین۔ ولذلک  
اجازا فان زیڈ اغیار ضارب وان امتنع انا زیڈا مثل ضارب۔ وقوی غایر الضالین۔

ترجمہ :- نور اس میں لفظ کی تاکید کے لئے بڑھا یا ہے جو غرض میں موجود ہے تو وہ اس لئے تھا کہ اس نے بالفاظ دیگر بولی  
فرمایا لا المقصوب علیہم ولا الضالین اور اس وجہ سے کہ غرض لفظ کی معنی میں ہے۔ انا زیڈا غیر ضارب بتقدیم زیڈا  
بنا ترجمہ بجا کر یہ انار زیڈا مثل ضارب بتقدیم زیڈا متنع ہے اور زیڈا ذکر تکرار ضالین کی بھی ہے۔

الغیر صحت داشتہ ان کے ترجمہ سے بانی نہیں ہوتا اور کچھ حدیث کے اندر نفس کو لکھ کر غفلت مراد لی گئی ہے اور لفظ  
انفس کا قلب کے عوض میں ہے۔ اس کے بعد یہ سمجھئے کہ لفظ صواب فرماتے ہیں۔ واغضب انفس خود را وادۃ  
الانعام میں تقریر سامعین کے مطابق عبارتوں ہوگی۔ قلبان دم القلب عند الاداء الانعام میں ملک خون کا  
انعام کے ارادہ کے وقت جوش۔ ارنا لیکن اس لفظ غضب کی معنی حقیقی کا اعتبار است انہما ان کی طرف نسبت کرنا درست  
نہیں ہوگا کیونکہ لفظ غضب معنی حقیقی کے اعتبار سے قلب اور دم کا تقاضا کرتا ہے اور ذات باطنی ان سے منسوب ہے نیز  
غلیان جس کے معنی جوش مارنے کے ہیں نیز قبیلہ انفعال کے ہے اور ذات باطنی قائل ہے بمقتل نہیں ہیں جب غضب کو فاعل  
باعتبار کی طرف منسوب کیا جائے گا تو غضب سے مراد اس کی غایت اور منتہی یعنی منرا اور غضب مراد ہوگا اور منرا اور غضب  
از قبیلہ انفعال ہے انفعال نہیں ہیں اس صورت میں منسوب علیہم کا ترجمہ ہوگا۔ وذلک کہ منرا سے انہما غلیان کا غضب انزل  
ہوا اور اس کی منزلت کے مستحق ہوئے ہیں انفعال کا انہما کمال ختم ہو گیا ہے قلب اور دم کا بھی مشکل ختم ہو جائے گا اس لئے کہ  
سزا دی اور غضب نہ دی کے مجموعہ میں غضب اور دم نہیں ہے۔

لغضب یلا۔ ولا مرادہ تاکید لفظ ہاں سے صفت ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے یہ بات سمجھ  
لیجئے کہ لفظ لا حرف زبانیہ میں سے ہے اور اس کے ذریعہ سے اس آئم کا عطف کیا جا رہا ہے جس کے معنوں علیہ کما ذکر فی  
کے معنی پائے جاتے ہیں اس کا توضیح یہ ہے کہ ماؤ سلفا جمیعت کے لئے بتایا ہے خواہ وہ چوبیوں کی جمیعت علی سبب  
الانقران ہو یا علی سبب ان القاب ہو یا علی سبب الیبتا بعد جو پڑنا ہو جب جاننا زیڈا و لکھو کس کے تو اس کے اندر تینوں  
احتمال ہیں جو ہو سکتا ہے کہ زیڈا و ما تو اس آئے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ ہوں یا کچھ نہ ہو نیز یہ کہ اس آئے  
ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے گئے ہیں بہت بڑا فصل ہوگی جب اس حدیث کی تکرار و مرادوں سے نقل کی جائے  
اور کہا جائے گا جاننا زیڈا و مرادہ ہاں پر ہیں حضور و انہما ختم کی لفظی کرنا ہوگا یعنی تو اس آئے اور اس آئے  
اور نہ الیبتا بعد اسے لیکن یہ بھی ایک تو ہم ہو سکتا تھا کہ جو کہ واؤ مطلق ہے کہ اسے شہ آئی ہے۔ اور مطلق جمیعت کا فرد  
کامل و نیز لفظ کا ایک وقت میں جو نہ ہے بلکہ اجمالی زیڈا و مرادہ ہاں جمیعت کامل لکھ کر لکھی ہے علی سبب الیبتا

و یقیناً حد گذشت است و انشائیاً حد کی نفی پس کی گئی. آنروز بخیر خلاف مقصد کا قدم پیدا ہو گیا۔ حالانکہ اجاڑی زبرد و سرور کے لفظ و فعل باعتبار سے فیصلہ نسبی کیفیت کی نفی کر رہے ہیں۔ اس وجہ کو دفع کرنے کے واسطے لفظ انکار اس نفی کی تاکید کر دیتے ہیں جو اجاڑی زبرد و سرور سے وضاحت بخیر کر رہی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں اجاڑی زبرد و سرور یعنی زبرد و سرور نہ تو ایک وقت میں آئے اور نہ علی سبیل العقاب آئے۔ اور علی سبیل العقاب آتے اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا جو کہ لفظ انکار نفی میں اس کی تاکید کے لئے ذکر کیا برائے اور اس کا معطوف علیہ مفہوم نفی کا تھا ہے پس اب غیر المنضوب علیہم ولا انضاب میں اس اشکال پر ہے کہ یہاں لفظ انکار آئندہ ہے لیکن وہ قاعدہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ وہ انضاب میں اس کا معطوف ضمیمہ مفہوم مثبت رکھتا ہے تو اگر قرآن پاک کی ترکیب عبارت کو درست مانتے ہو تو قاعدہ کا غلط ہونا لازم آتا ہے۔ اور اگر قاعدہ کو صحیح مانتے ہو تو قرآن پاک کی عبارت کا خلاف قاعدہ ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ دونوں باتیں باطل ہیں کیونکہ قاعدہ بھی باوجود اس کے درست اور قرآن پاک بھی بخاصیت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر نازل ہوا ہے لہذا آپ کیا جواب دیں گے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معطوف علیہ مثبت نہیں بلکہ منفی ہے اور لہذا اضافہ کلام نفی میں ہو رہا ہے اس لئے کہ معطوف علیہ کی جانب میں لفظ غیر ہے اور لفظ غیر و منفی کے اندر آتا ہے ایک تو نفی کے لئے۔ دوم مغایرت کے اشارت کے لئے۔ آخر نفی کے لئے جو تہ کو کوئی کلام ہی نہیں۔ اور اگر مغایرت کے لئے ہو تو نفی کا انداز مفہوم ہوگی یہ نکتہ نفی پائی جائیگی پس آیت کے اندر لفظ غیر اشارت مغایرت کے لئے ہے۔ اس طور کہ مسلم علیہم اور منضوب میں مغایرت ہے لہذا اس کے ساتھ اس منضوب کی نفی بھی ہو رہی ہے کیونکہ جب مسلم علیہم کے راستے کی عبارت طلب کی اور وہ مغایرت ہے منضوب کے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ منضوب کی نفی کرنا اور جب غیر کے اندر نفی کے معنی لکھو تو یہی تو جو لفظ انکار تاکید کے طور پر ذکر کا قاعدہ کے مطابق ہو گا۔ اب گو یا باری تعالیٰ نے فرمایا لا انضوب علیہم ولا انضاب

والذکر جائز انکار غیر ضارب الخ یہ تقریر ہے غیر کہ میں لاہو نے یہ اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ انکار یا مثل ضارب جس سے انتفاع کی وجہ یہ ہے کہ انکار یا ہے اور مثل ضارب اس کی خبر ہے اور اس کی ترکیب یہ ہے کہ مثل مضارب ہے۔ اور ضارب مضارب۔ اور لہذا اس مضارب الیہ کا معنوی ہے اور ضارب مضارب الیہ کا لفظ مثل مضارب پر مقدم ہونا چاہئے جس میں ضارب اگر ناگزیر مثل ضارب پر مقدم بغیر اس کے ہو تو معنوی کا اس چیز پر مقدم ہونا لازم آئے گا جس چیز پر خود اس کا حاصل مقدم نہیں ہو سکتا۔ لہذا انکار یا مثل ضارب پر مقدم معنوی جائز نہیں لیکن انکار یا غیر ضارب جائز ہے۔ بلکہ جو اس میں جو بعینہ صورت ہے۔ و جو لازم ہے کہ لفظ غیر لکھنے میں جو ہے کی وجہ سے گویا حد بن گیا۔ اور جب حرف بن گیا تو یہ اضافت کا عدم ہو گئی لہذا انکار مقدم کر کے انکار یا غیر ضارب پر ضارب اس طرح جائز ہو گا جس طرح کہ انکار یا ضارب جائز ہے۔ کیونکہ نفی ولا انضاب میں کی قرأت پر لیکن ایک قرأت غیر انضاب میں کی بھی ہے اس صورت میں میں کوئی بحث نہیں ہوگی۔

وَالْفُضْلُ الْعَدْلُ وَلِیُّ عَنِ الطَّرِيقِ السَّیِّئِ عَمَلٌ وَخَطَاوُلُهُ عَرِضٌ وَتَقَاوُتُ بَيْنَ ذُنُوبٍ وَ  
اِقْتِصَادٌ کَثِیرٌ وَقَبِلَ الْمَغْضُوبُ عَلَیْهِمْ اِلَیْهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی فَاِنَّهُمْ مِّنْ لَّدُنَّ اللّٰهِ وَغَضِبَ عَلَیْهِمُ الذُّلَّانِ  
الْمُضَارِی لِقَوْلِهِ تَعَالٰی فَاَصْلَحُوا مِنْ قَبْلُ وَاَصْلَحُوا کَثِیْرًا وَتَدَارٰی مَرْفُوعًا وَیَقَعُ اِنْ یَقَابَلَ الْمَغْضُوبُ  
عَلِیْهِمْ اِعْصَابًا وَتَضَالُّونَ الْجَاهِلُونَ بِالْاُمَلَانِ الْمُنْعَمِ عَلَیْهِمْ وَتَقِی لِحِمِّ عَرَبِیَّانِ مَعْرِفَةً اَعْقَدَ لَدَاةَ  
وَالْخَیْرُ لِلْعَمَلِ بِهٖ فَکَانَ الْمَقَابِلُ لَهُ مِنْ اَخْتَرِ اَحْضَاۤیِ قُوْتِیْنِ الْعَاثِلَةِ وَالْعَامِلَةِ وَالْمُخْلِ بِالْعَمَلِ بِالْعَمَلِ فَهَلْ هُنَّ  
مَغْضُوبٌ عَلَیْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی فَاَلْقَا قُلُوبَهُمْ عَلَیْهِمُ الذُّلَّانِ عَلَیْهِمُ الْمَخْلُ بِالْعَمَلِ بِالْعَمَلِ فَهَلْ هُنَّ  
لِقَوْلِهِ تَعَالٰی فَاَبْعَدُ الْحَقِّ اِلَّا الْفُضْلُ

ترجمہ :- والعصب الیاد راست سے پھر جائے بران روحہ یا غمیل سے اور فضلی ایک کسانہ میدان ہے اس کے  
اعلیٰ اور جوادلی در سے کے درمیان بڑا فرق ہے بعض کے کہ کہ مغضوب علیہم سے یہ دروازہ میں کیونکہ لڑنے والے کے  
اجن کے بارے میں فہم میں بعد اللہ وغضب علیہ فرمایا ہے اور رضائیں سے انصاف مراد میں کیونکہ اللہ میں نے  
ان کے حق میں نہ دیکھا اس قبل واصلہ اکثر اراہ ہے انما یک مرفوع روایت میں جس حق کی تائید میں ہے اور  
وجہ یہ ہے کہ اول کہا جائے کہ مغضوب علیہم سے نافرمان اور رضائیں سے وہ لوگ مراد میں جو خدا کی معرفت سے کو یہ  
ہیں اس لئے کہ غم علیہ وہ ہے جسے حق اور غیر دونوں کی معرفت علی کی ہو جس کی معرفت تو بہت معرفت اور فرق کی  
معرفت اس میں عمل کرنے کے لئے تو بہت غم علیہ کا متقابل رہ جو کام میں کی دونوں تو توں یعنی عس اللہ اور عالم میں  
سے کوئی ایک فتنہ ہو گئی ہو جتنا جو جس نے قوت عمل کو متحمل کر دیا ہے وہ فاسق مغضوب علیہ ہے اس لئے کہ اللہ  
قلائے نے غلام قتل کرنے والے شخص کے بارے میں وغضب اللہ علیہ فرمایا ہے اور جس نے قوت عالم کو متحمل کر دیا  
وہ مجال وگراہ ہے کیونکہ اکثر لڑنے والے نے فرما دیا بعد الحق اللہ العصب الیاد فرمایا ہے

تغضب الیاد والعصب الیاد العادل الخیر میدان سے فضلی کے حق میں اور مغضوب علیہم اور رضائیں کی مراد گرفت ہو  
فرمایا ہے یہی چیز ولا انصاف میں پڑا در سے قوت معمول بحث میں ذکر کریں گے چنانچہ فرمائے ہیں کہ انسان نام ہے  
سید سے راستہ سے اعراض کرنے کا یہ اعراض خواہ انصاف ہو یا غلط ہے اور فضلات کا بہت ہی کثرت درمیان ہے  
یعنی اس کے بہت سے درجات ہیں سبب اتنی درجہ مرکب اولیٰ ہے اور سبب یعنی درجہ کفر بالذہب اور چاروں اولیٰ  
اور اعلیٰ کے درمیان بہت سے درجات ہیں جن کا احصاء نہیں ہو سکتا فضلات پرست کے لئے بعد قاضی نے وسیل  
المغضوب علیہم بحرف عطف فرمایا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغضوب علیہم اور ولا انصاف میں کے ہاتھ

میں سابق گفتگو کو بھی ہے حالانکہ بظاہر کوئی گفتگو نہیں ہوتی ہے۔ ہاں البتہ غنائت گفتگو ہوتی ہے اور اس میں غنائت گفتگو پر  
اعمال کرتے ہوئے اس کو معلوف علیہ از عقل منسوب علیہم کو معلوف بنادیا انواب و کھنایہ ہے کہ اسبق میں  
منا کا گفتگو ہوتی ہے تو غور کر کے یہ معلوم ہوتا ہے کہ المنسوب علیہم اور انصاف میں سے کافرین مراد ہیں کیونکہ مسلم  
علیہم کی تفسیر یومین کے ساتھ کی گئی ہے اور منسوب علیہم اور انصاف میں اس کے مقابل میں واقع ہے وہ اس کی مندرجہ پند  
منسوب علیہم اور انصاف میں سے مراد کافرین یومین کافرین مل گئے۔ اگر کافرین مراد ہیں تو غضب اور منسلک کے ساتھ حال کے  
مستوف جو ہے اس کوئی شبہ نہیں ہے نیز قرآن پاک میں اس کی خبر اور حدیث ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے: ہذا نبیکم  
بنسب من ذلک مشورۃ صد الذین من الذلۃ و غضب علیہ۔ یہ آیت کے بارے میں ہے۔ اس آیت کے اندلہ اللہ تعالیٰ  
سومین کو مخالف کے فراتے ہیں کیا تم کو میں ان لوگوں کی خبر معلوم ہے اس سے زیادہ بدتر ہیں ان کے نزدیک از روئے  
بزار کے۔ درود میں جو ملعون بارگاہ ہیں اور میں پراستہ نقل کا غضب اللہ علیہم۔ دوسری آیت کے اندلہ ارشاد  
ہے: ان الذین کفروا وعدوا من سبیل اللہ قد ضلوا منسلا بعدیلا ان درویش آیتوں سے کفار کا منسوب اور  
فنا میں ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یہی آیت سے منسوب ہونا اور دوسری آیت سے ضاں ہونا ثابت ہوتا ہے نیز یہ شخصی  
بحث تھی۔ تب جو کہ مصنف ان درویش کی مراد پر بالترجیح گفتگو کر رہا ہے اس کو سمجھنا مصنف اس بارے میں جہور  
مفسرین کا قول نقل کر کے خود اپنا قول نقل کر رہا ہے لیکن یہ ان کا قول نہیں ہے بلکہ امام دارقانی کی تفسیر کبریٰ سے اخذ  
ہے جہور مفسرین یہ کہتے ہیں کہ منسوب علیہم سے مراد یہ وہ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا من انہ  
و غضب علیہ اور منسوب میں سے مراد انھوں نے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا: قد ضلوا من سبیل  
والمنسلک اور کثیرا بہ فریض ان درویش آیتوں کے اندر درویشوں کو منسوب اور ضاں یا گیا جہور کو منسوب اور ضاں کی  
ضالی۔ نیز ادا دیت ہے جن میں یہ معلوم ہوتا ہے صورت فرمایا: المنسوب علیہم اور انصاف اللہ ان الضاں کی۔ اور دوسرے  
میں چھ کو سنل رجل اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ میں بولاد المنسوب علیہم تعالیٰ انیسو و من بولاد العن اللہ تعالیٰ سفار  
ان درویش مدینوں سے کئی جہور مفسرین کی نائید ہوتی ہے۔ نیز از روئے نقل سیور کا منسوب علیہم اور انصاف کی کافرین  
ہونا قریب تر معلوم ہوتا ہے۔ انصاف کا ضاں ہونا تو اس لئے کہ ان میں اکثر جالی تھے اور ان کے اعتقادات اور  
تجربہ اور سیور کا منسوب ہونا اس لئے کہ کثیر سے زیادہ یومین سے عداوت رکھتے تھے اور یہی لوگ تھے۔ نیز اپنے افعال  
و افعال میں سے زیادہ سرکش اپنی لوگوں کے کی عمل کے اعتبار سے زیادتی تو اس طرف کی کہ اپنے ایسا مار و مضامین  
ملک کی گردن کو قیام کی فکر کر دیا اور اپنی مشترک کتاب تواریت کو محض کے جہور اور یومین اسبب میں۔ و جو سخت  
مخالفت کے ان لوگوں نے زیادتی سے کام لیا۔ اور قول کے اعتبار سے ان کی سرکش یہ تھی کہ انھوں نے فاقہ کی بارگاہ میں  
گستاخ کی اور شہداء انھوں میں ان اللہ فیقر و عن اقیام گما نیز انھوں نے یہ اللہ معلوم تھے کلمات استعمال  
کئے اور اس کے خلاف دہشت سے ان کے لیے کارنامے ہیں جن سے استہزاء بالذین کجی میں آئے۔ یہاں یہاں انتقام کے  
سبب ہیں جس کی تفسیر غضب ہے۔ جہور کے مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اسکا یہ کہ یہ جو کہ منسوب علیہم  
کہنا درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں منسلک ان کا لفظ ان استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے

[illegible]

توساڑی بجت کا حاصل یہ نکلا کہ ٹھوگول کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم با عقل، دوم عالم بد عمل، سوم جاہل۔ اولیٰ قسم علیہ ہے، دوم مغضوب علیہ اور سوم ضائع ہے۔ اور چونکہ نعم علیہ کے اندر دو فضیلتیں ملتی ہیں۔ اول اجتماع مخلوق و تعظیم اولیٰان کے مقابلین میں ایک ایک مفقود یعنی اس سے اللہ تعالیٰ نے مقبولین کا حق ایک فقرہ شمار کر دیا۔ اور دوسری کے درجہ کا راستہ۔ خاص میں صاف ہے اپنے ذکر کردہ مسک کو اوپر قرار دیا، حالانکہ وہ دوا میں مرنوٹ کے غلام ہے۔ کیونکہ روایت مرثوہ محمود مفسرین کی موافقت کرتی ہے۔ اور جو ہر کے کی وجہ سے کہ حضور نے۔

وتروى ولا الضالين بالضم على لغة من جدد في العلم من النصارى الكثرين أمين. اسم الفعل الذي هو استجب. وعن ابن عباس رضي الله عنهما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال إن فعلت بي على المقترح كإن لا للنصارى الساكنين وجاء منك الفداء وقصر ما قاله ويرحم الله عبداً قال أمينا. وقال آخر أمين فزاد الله ما بيننا بعداً.

ترجمہ :- اور میں میں ایک قرأت ہزار مغتوحہ کے ساتھ بھی وارد ہے اور یہ ان لوگوں کی لغت میں بھی ہے جو اجتماع  
ساکین سے جہانگے میں پتہ کی تلاش میں ہیں۔ آئیں نعلیہ کا نام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ  
میں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی دریافت کئے آپ نے فرمایا اس کے معنی انفلک کے ہیں (یعنی اسے خدا پر میرا  
کام کر دے) اور یہ لفظ امین (استقامت ساکین) کہہ دے معنی برتر ہے جیسا کہ آئین اور امین اللہ ممدودہ وغیرہ ممدودوں  
کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے (الف ممدودہ) شاعر کے قول سے زیر رحم اللہ وغیرہ ان آیتوں اور قصودہ آمین خزانہ  
اللہ ماہنا العزائم۔

دقیقہ و گہر سے مضمون عظیم اور ضامین کی تفسیر میں سیورہ و نفاذ کی کوگرز کے تفسیر کا قصد نہیں فرمایا کیونکہ قرآن پاک میں یہ کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَلَکِن مِّنْ شَرِّ مَا لَکُم بِهِ عَذَابُ اللَّهِ عَظِيمٌ (حبیب بن ابیہ) اور اسی طرح ارشاد ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْهُمْ سَبِیْلُ اللَّهِ فَذُوقُوا عَذَابَ اللَّهِ عَظِیْمًا (دور بہ قرآن پاک میں جیسے کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے تو پھر حضور کا مقصد تفسیر کیجیے۔ اور کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ حضور کا مقصد مضمون عظیم سے بہرہ یمل اور ضامین سے بہرہ یمل مراد لینا تھا مگر ان بد مصلوں میں سے ہر ایک کو اگر وہ تھا اور ان کی جڑیں بہت بڑی اور بڑھتی ہوئی تھیں۔ اور ایسے ہی ضامین میں ایک انصاف کی بھی جماعت تھی۔ اعلان کی غفلت آج تک کو سچائی ہوئی تھی۔ اس لئے حضور کے خاص طور سے ان دو فرقوں کے ساتھ تفسیر فرمادی جیسے کہ قرآن پاک کی بعض آیتوں میں ان کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے لیکن حضور کی تفسیر کر دیہ اور انہیں حق کی یہ الفاظ انہی کے لئے خاص ہے۔ بلکہ اس کے یہ صفت ان کے اندر زیادہ ان کے ساتھ پائی جاتی ہے اور جب حضور کا مقصد وہ ہے تو پھر قاضی صاحب کا اپنی بات کا اور کہنا درست ہے۔ اس وقت پر بعض حضرات نے ایک نکتہ بیان کیا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انعام کو بغیر کرنے کے وقت تو امی کا لفظ استعمال کیا اور انعام کی نسبت اپنی طرف کی اور مضمون میں فعلوں کا لفظ استعمال کیا اور بندوں کی طرف نسبت لکھی اس بات کی طرف اشارہ کر کے کہنے کو ہم تو نہیں ہیں۔ اور ہادی و مت غصب پر سنا ہے۔ جب دعائیہ جہاں علیوں کی وہ سے غصب کا صحیح ہونا ہے ہم غدا بویہ کے درپے نہیں ہیں بلکہ ہم تو انعام کے درپے ہیں اور

تفسیر ہے۔ وقری ولا الضامین الخ یہاں سے دلائل انصافین کے متعلق ایک قرأت ذکر کر رہے ہیں۔ قرأت سے

یعنی یہ سمجھنے کہ مہر اقبال کے ماکنوں کو باہر اتر کر دیتے ہیں مگر اقبال کے ماکنوں علی صدر چتر واس صورت میں دو باہر اتر کر دیتے ہیں۔ اقبال کے ماکنوں علی صدر کی صورت یہ ہے کہ یہ صلاحت ماکن اندر ہو اور اس کے اندر واس کن حد مٹ کر دو گھر ایک قوت اقبال کے ماکنوں سے اس قدر متفرق کہ وہ اس صورت کو کسی ناچار قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے ماکنوں علی صدر کی مثال مثلاً لڑائی، جال و غریب سے تو یہاں جوں اقبال کے ماکنوں باہر اتر کر دیتے ہیں اور ایسے ہی باقی رکھتے ہیں لیکن دوسرا فرق یہ کہ کوئی دیکھ کر نہ سناؤ، خائفہ جان پر ہوتا ہے۔ اب وہ لاغضب ہیں کی قرأت کو سمجھنے کو اس میں ہیں۔ جہاں کے ماکنوں علی صدر ہے۔ جب تو اس میں ہیں۔ اقبال کے ماکنوں کو باہر اتر کر دیتے ہیں لیکن دوسرا فرق یہ کہ وہ اندر اقبال کو کوئی دیکھ کر نہ سناؤ، خائفہ جان پر ہوتا ہے۔ اس میں بعض ماکنوں کی ہوا آج بھر ان ماکنوں سے صفت آتیں جن میں دیکھ کر نہ سناؤ، خائفہ جان پر ہوتا ہے۔ اول آتیں کے متعلق بخوبی بحث۔ دوم آتیں کی متعلق حقیقت۔ سوم خدا کی سورۃ فاتحہ آتیں کے متعلق بخوبی بحث کا حاصل یہ ہے کہ آتیں کو مٹا کر اس میں علی استغفار کا نام ہے اور حضور کے فرمان سے ہیں اس کی آیت ہوئی ہے کہ مٹا کر شیعی کے اندر وضعت جن جو اس کی روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ اس نے خود حضور سے اس کے معنی دیے انت کے جواب میں آپ نے فرمایا اس کے معنی ہیں: نقل یعنی فعل اقبال کے استعمال پر خود بخود حضور نے اس فعل کے فریاد شروع فرمائی جس سے معلوم ہوا کہ ماکنوں باہر اتر کر اس پر کیا امکان ہے، امکان یہ ہے کہ جب تو معتزل باحد الارزۃ انتہی ہے۔ لہذا آتیں کو فعل ہونا چاہیے کیونکہ فعل اس سے قطعاً کہتے ہیں جو دلالت کرے ایسے معنی پر معتزل باحد الارزۃ انتہی ہے۔ تو پھر آتیں کو اسم فعل کہیں کہے جو فعل کیا چاہیے۔ جواب یہ ہے کہ اس پر فعل کی تعلیف صاف نہیں آتی کیونکہ فعل کہتے ہیں اس لفظ کو جو دلالت کرے ایسے معنی پر معتزل باحد الارزۃ انتہی ہے۔ اور آتیں ایسے لفظ استعجاب پر دلالت کرتا ہے جو معنی معتزل، باحد الارزۃ انتہی ہے۔ لہذا آتیں کو فعل کیا چاہیے۔ اور یہاں آتیں کا مدلول اس میں نہیں بلکہ لفظ استعجاب اور پھر لفظ استعجاب کے معنی معتزل باحد الارزۃ انتہی ہے۔ آتیں جب فعل کی تعلیف صادق آتی تو پھر آتیں کو اسم فعل کہنا صحیح ہے اس پر پورا امکان ہو کہ لفظ آتیں کو جب ایسے اسم فعل قرار دیا اور اسم فعل بننے کے فیصل سے ہے اور اس کی اسمی حالت ممکن ہے۔ لہذا آتیں کے معنی فاعل ماکن ہونا چاہیے تو پھر آتیں کے فعل کو جس پر بحث کیوں کر چھوڑیں، ہوائی کمانوں کے معنی ہو جائے گی جو معنی ہے کہ وہاں کو آتیں کے اندر فعل کی دیدہ ہو گیا۔ اقبال کے معنی کی وجہ سے اس پر پورا امکان ہو کہ اقبال نے کیا فکر و تخیل یا کوشش کر کے یہاں آتیں پر چھوڑ دیے۔ بلکہ اگر کوئی حرکت کیوں کر یا کوشش اور حرکت کیوں نہیں دیا چلیا۔ بات کا جواب یہ ہے کہ اگر یا کو حرکت کر کے آتیں پر چھوڑ دیا ماکن کے فعل امر کے ساتھ انسان ہو جاتا۔ اس لئے یا کو حرکت نہیں کیا اور فاعل کو پھر اور کس واسطے نہیں دیا۔ یا کے بعد وہ کیا کر سکتا ہے لہذا آتیں کے ہر کو بعض لوگوں نے مدد پر چھوڑا۔ اور بعض لوگوں نے مقصور پر چھوڑا۔ مدد پر چھوڑنے کی صورت میں تو آتیں میں اس کو مدد مقصور کی صورت میں نہیں ہو گا مگر یہ واضح ہے کہ دونوں صورتوں میں دونوں نیل ہیں کہ یہ اس میں مدد ہوئے کی صورت میں اقبال نے لفظ کا جو مدد ہونے کے استعجاب میں مبتلا ہیں ان طرح کا شعور نہیں کیا ہے۔ شعور ہے

وہ ہر حال میں عیناً قال آمینا۔

اس میں آتیں مدد استعمال ہوئے۔ اقبال کے معنی اس میں مدد ہی کا ہے۔ یہ شعور ہے نہیں ایک واقعہ کہ

ولیس من القرآن وناثا لکن یسئ حتم السوۃ بہ لقولہ علیہ السلام علی من جابر ثیل امین عندہ  
خواری من قرۃ الفاتحۃ و قال انہ کلمۃ علی الملکاب و من مہندا قلیل یطی رضی اللہ عنہ امین خاتم  
درب الغلین ختم بہ دعاء عبدہ

ترجمہ: یا اور امین بالاتفاق کرکن کا جو نہیں لیکن امین بیکر سورۃ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ حضور اکرام  
ہے کہ مجھے جبریل امین نے میرے قرات فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد اس کے کئی اہم کی اور یہ کہا کہ امین بحیثیت ملک ہر  
کے ہے اور اس حدیث کے معنی حضرت علی کو ختم و جبر کا واسطہ ہے و فرماتے ہیں امین رب الغلین کی ہر عا سے  
اپنے بندہ کی دعا کا اس پر ختم کی ہے

واقعیہ و گدستہ ہوا فقیر ہے کہ جب بخون کے دل میں اس کی محبت طرقتی اور اس کی محبت میں غرق ہو کر میرا دل  
مار مار پھرنے لگا تو اس کے باپ لوح کو محبت زیادہ فکر حسی کو گول نے اس کو پر مشورہ دیا کہ اس کو کتبہ اللہ کی زیارت  
کرنے لیجائی چنانچہ اس کا باپ بخون کو حج کے ارادہ سے لے گیا اور نہ اس کا حج اس کو کھلائے اور بخون سے کہا کہ کعبہ  
مظفر کے است کر اور پر دل کو محبت ہوا اور کعبہ شہرے  
اللہ ارز من لیل و نبتا

اسے میرے خدا تو جو ہے لیلیٰ کی محبت کو زائل کر کے مجھے راستہ پر چکا تو بخون نے مجھے اس شکر کہنے کے ارادہ  
اعلا میں یہ شعر پڑھا ہے  
اعلم تم خلقی بلسانی و قریرا  
اسے اللہ کچھ لیلیٰ اقرب و وصلی دعا فرما کر میرے اوپر احسان کیجئے باغیہ شہرہ چلی خرو کردی کہ یہاں  
نے تو زلال کی دعا مانگے کو کہا غلا و تو وصول کی دعا مانگ رہا ہے تو پھر بخون پر شعر کہنے لگا  
یا رب لا تسلبن جسدہ ہذا ویرحم اللہ عبدہ اقل امینا

یعنی اسے خدا مجھ سے اس کی محبت کہیں بھی زائل نہ کر۔ اور اس میری دعا پر جو امین کہے اس پر رحم فرما تو دعا سننا  
تھا اور اب تم کو اسے مستہوار میں دوسرا شعر پیش کر رہے ہیں۔ شعر یہ ہے  
اے رب تو اراد اللہ یا سینا ابدا

اسے شبہ اس میں یہ ہے کہ امین بالغ مقصور آیا ہے یہ شعر میرا من اضہ کا ہے یہ شاعر اس شعر پر کہا تھا جبکہ  
اس نے فعلی نامی ایک شخص سے اس کے ارشاد کی درخواست کی تھی لیکن اس نے اسے اس شاعر کو نہیں دیا جب اس نے  
یہ شعر کہا تھا اس شکر کا بلا سوتا ہے

تبا علی فعلی از حیثی ہ امین نزار اللہ یا سینا ابدا  
میں فعلی نے مجھ سے گریز کیا اور دوسری ظاہر کی جبکہ میں نے اس کو اپنی حاجت کے لئے پکارا۔ خدا مجھ سے جاری رہی

یقولہ الامام و یجہد فی الجہر لما روی عن والہ ابی جبرہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اذا قرأ القرآن  
 انضأ البین قال آمین و رفع یما صوته عن البی حنیفۃ انه یدق بؤہ والمشبہ عنہ انه یخفیہ کما رافا علیہ  
 ابن مقفل والس والما صویر من معدن قولہ اذا قال الام ولا الف البین نولوا آمین فان الملائکۃ  
 تقول آمین فمن وافق تائیدہ تائید الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ

ترجمہ :- آمین امام بھی کہے گا اور میری نماز میں آواز بلند کہے گا کیونکہ والہ ابی جبرہ مروی ہے کہ حضور ﷺ  
 پڑھنے کے بعد آمین کہتے تھے اور آمین کہنے وقت آواز بلند کرتے تھے اور امام اعظم سے منقول ہے کہ امام آمین کہنے  
 اعلان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام بھی کہے مگر اس کے جیسا کہ عربوں میں منقول اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی روایت  
 سے ثابت ہے اور فقہ دیلمی بھی امام کے ساتھ آمین کہے گا اس لئے کہ حضور کا ارشاد ہے کہ جب امام دلائب البین کہے تو تم  
 آمین کہو اس لئے کہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں۔ پس جس کی آمین ملائکہ کی تائید کے موافق ہوگی اس کے کچھ بچے گناہ بہتہ سے  
 بڑھتے ہیں

دلیل دیکھتے ہیں اس اور بھی اضافہ ہوا اور اسے خدا فرما دیا دعا کو قبول کرے اس میں آمین کا لفظ پڑے آیا ہے اور دعا  
 بعد میں ہے علامہ ترتیب واقفی اس کے فطرت چاہتی ہے وجہ یہ ہے کہ شاعر کو قبولیت دعا کا زیادہ اہم ہے بہتم  
 ہونے کی وجہ سے لفظ آمین کو منظم کر دیا

نفس شاکل :- آمین کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے کیونکہ نہ تو صحابہ اور تابعین سے  
 منقول ہے اور نہ صحیف عثمانی میں لکھا ہوا موجود ہے بلکہ مولانا اس کو سورۃ فاتحہ کے بعد میں لکھ دیتے ہیں یہ  
 ایسی بات ہے جس کی ازواج غریب اجماعت نہیں دی جا سکتی لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ سورۃ فاتحہ کو لفظ  
 آمین کے بعد ختم کرنا مستحسن ہے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا عنی جبریل آمین عند فراغی من قرأت الفاتحۃ فقال ایلمن علی فکلت  
 آمین جو کہ حضرت جبریل نے سورۃ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد لفظ آمین کی تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ آمین کی  
 حقیقت سورۃ فاتحہ کے اندر وہی حقیقت ہے جو ہر کی حقیقت ہوتی ہے خدا کے اندر وہی جس طرح ہر شے کی وجہ  
 کے خدا سے غمخوار ہو جاتا ہے اسی طرح آمین کہہ دینے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ جو ایک دعا ہے وہ بھی اپنے خدا  
 سے غمخوار ہو جاتا ہے خدا کے اندر خدا رہے کہ اس کے حضور ہر کوئی شخص مطلع ہو جائے اور اس کو کھو کر دیکھ لے  
 اور نہ لگائے سے خدا اس طور پر زائل نہ ہو تا ہے کہ اس کو کوئی شخص کھو کر نہیں دیکھ سکتا اور دعا کے اندر خدا رہے  
 کہ وہ سب اچھا اور لطف آمین کہہ دینے کی وجہ سے خدا اس طور پر زائل نہ ہو تا ہے کہ دعا درود قبولیت پر پہنچ جاتی ہے اور اس  
 حدیث کے جس صورت میں ظاہر ہے آمین فاتحہ البین ختم دعا عہدہ آمین درود تعلیم کی جہ سے کہ جس کو کلام اللہ

لے آئے بندہ کی دعا کو ہر بندہ کر دے

نفس الامارہ بقولہ الامام وجمہیر الخ یہاں سے آئیں کے متعلق نفی بحث کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نفی کے لئے آئیں کہنا منوں ہے اور اس بارے میں دلیل و روایت ہے ابھر رہا ہے کہ بکری و مسلم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی انسان کے اندر آئیں کہ بلا خدا اور اللہ کے اندر ملائے آئیں کہتا ہے اور ایک دوسرے کی آئیں موافق ہو جاتی ہے لیکن اردوئی ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں تو اس کے ذلے انسان کے نام پہلے منافر کرنا دعوت کر دیتے جاتے ہیں تو اس حدیث کے اندر حضور نے اقدام کا لفظ استعمال فرمایا جو مفرد و امام دواہم سب کو شامل ہے لہذا اس حدیث سے سفیت تورات ہو گئی لیکن اگر تورات کا ساتھ ہو رہی ہو تو کیا امام و مقتدی دونوں کے لئے آئیں کہنا منوں ہے یا ان میں سے ایک کے لئے تو امام لکھتا ہے فرماتے ہیں کہ صرف مقتدی کے منوں ہے امام کے لئے نہیں۔ اور دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ دونوں کے لئے منوں ہے امام اللہ کی دلیل حضور کا ارشاد لکن الامام و العقبائین قولوا امین فان اللہ یکب تعیل امین فمن وافق ایست آئیں اللہ لکے فضل اللہ من ذہب یعنی جب امام و العقبائین کے لئے مقتدی فرماتے ہیں کہ کوئی کہہ لکے صلی آئیں کہتے ہیں تو اس کی آئیں ملائی گئی ہیں کے ساتھ موافق ہو گئی تو اس شخص کے پچھلے اگر دعوت کر دیتے جاتے تھے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آئیں کا ذکر صرف مقتدی پر ہے اس کے حضور نے امام و مقتدی دونوں کے درمیان دو کام تقسیم کر لئے امام کے ذمہ اللہ العالیین رکھا اور مقتدی کے ذمہ آئیں رکھا اور تقسیم شرکت کے خالی ہے لہذا امام و مقتدی کے ساتھ آئیں کہنے میں شریک نہیں ہو سکتے۔ پس امام پر آئیں کا ذمہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام سنی اہل کا مسئلہ اس بارے میں وہ حدیث ہے جس کو خود امام لکھتے تھے اور ایک جہت مقتدی نے حضرت ابوہریرہؓ سے دعا یہ کہنے کہ حضور نے فرمایا اذا امن قال ام فاستوا العیبت اس حدیث سے ہر ائمہ نے ثابت ہوتا ہے کہ امام پر آئیں کے کا ذکر ہے کیونکہ حضور نے امام کی تائیں پر مقتدیوں کی تائیں کو متعلق کیا ہے اور یہ متعلق کرنا کسی وقت تو درست ہو گا جبکہ امام کے ذمہ ہر آئیں ہو اور امام لکھتا کہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا ہے فان الامم یقولون من سے امام کا خود آئیں کہتے آجائے ہوتا ہے لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب احناف اور شوافع اس بارے میں توافق ہے کہ سنی تائیں امام استہدے آئیں کہے گا لیکن مقتدی سنی تائیں آئیں کہے گا نہیں۔ تو امام سنی ائمہ کا نزدیک دوسری تائیں بھی مقتدی کہے گا کیونکہ ان کے نزدیک مقتدیوں پر بھی سورہ ناخائیک حرکت واجبہ اور آئیں خانہ سورہ ناخائیک لہذا اس پر سورہ ناخائیک کا ذکر ہو گا اس پر آئیں بھی منوں ہو گئی اور احناف کے سنی تائیں کے اندر آئیں مقتدی کے حق میں رد فعل ہیں بعض احناف نے یہ کہنا ہے کہ اگر سنی تائیں کے اندر امام دہا العقبائین یا آئیں کہے اور مقتدی کے کا تائیں میں اس کی کارزار آجائے تو پھر مننے والے کے ذمہ آئیں کہنا ہے اور بعض احناف نے یہ کہنا کہ کسی حال میں نہیں ہے اس لئے کہ اس ہر کوئی اعتباری نہیں ہے جو سنی تائیں امام کی جانب سے مقتدی کے کا تائیں میں آئے ہے ان دونوں قبول ہے یہ بات متفقہ طور پر معلوم ہو گئی کہ اگر امام کی کارزار تائیں میں آئے تو اس حق کے نزدیک بھی آئیں کہے کا ذکر نہیں ہے۔ اب دو گنج بحث ہے کہ اندر تو اس کے بارے میں اس بات پر تو دونوں امام متفق ہیں کہ آئیں کہنا دونوں کا ذکر ہے غرضاً بالسنہ یا بالجمہر تو شوافع کہتے ہیں کہ دونوں پر بالجمہر ہے اور احناف کہتے ہیں

کہ وہ فعل پر استمر ہے۔ اور انہی کے مستعملین میں سے جو اس موقع پر دو حدیثیں نقل کر رہے ہیں جو بعض ابو داؤد کے منکر روایت  
 اور ابن ماجہ سے منقول ہیں رسول اللہ ﷺ قال: من ورع فی ما یسئل عن ینصحبہ ولا یغضبہ من کی  
 قانت فرماتے تھے تو آپ ﷺ کہتے تھے وہ راوی تو ان کو اس کے ساتھ منکر فرماتے تھے اس حدیث سے جزائزیت جو تلبہ اور حب  
 الہم کے تحت جزائزیت ہوگی تو مقتضی ہے کہ اسے بھی جزائزیت ہوگا کیونکہ اگرچہ یہ ہے۔ دوسری حدیث از ابن ماجہ کا منشا ہے  
 سے نازک صورت اس میں ہے کہ حضور ﷺ نے کہا کہ میں نے کو نام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے  
 تہتم ہو اور امام کا کہنا اس وقت تو معلوم ہو گا بیگانہ امام باہر کے اور اخلاف کی طرف سے جو ہم دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں۔ اول حدیث  
 وہ ہے جو منظر ابن ابی شیبہ نے اپنے باب درک سے روایت کیا ہے حدیث یہ ہے۔ علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فیما یسئل عن غیر الغضب علیہ السلام  
 قال: من ورع فی ما یسئل عن ینصحبہ من کی قانت فرماتے تھے تو آپ ﷺ کہتے تھے وہ راوی تو ان کو اس کے ساتھ منکر فرماتے تھے اس حدیث سے جزائزیت جو تلبہ اور حب  
 منقول کی حدیث علی بن ابی طالب سے روایت ہے کہ حضور ﷺ فرمایا لا قال الامام ولا انفسہ من یسئل عن غیر الغضب علیہ السلام  
 اس حدیث میں حضور ﷺ نے مقتضی ہے کہ فرمایا کہ اب امام کے ولا انفسہ من یسئل عن غیر الغضب علیہ السلام کہ جب امام کے  
 حضور ﷺ نے مستند خبری ہے کہ امام بن ابی طالب نے فرمایا کہ میں نے کو نام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے  
 دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام علیہ السلام کہ جب امام کے دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام  
 دعا کا ترجمہ ہے ان دعا کے اندر رسول اللہ ﷺ نے یہ دعا ہے کہ دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام  
 ان دعا کے مستند خبری ہے کہ امام بن ابی طالب نے فرمایا کہ میں نے کو نام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے  
 کہ وہی روایت دال بن ماجہ سے دوسری سند سے اس طور پر روایت ہے وخصی یا صویر ان لعلہ اذہا وہی ہیں اور یہ ہے کہ یہ نہ تو دعا کی  
 کے اپنے آثار میں ہوا مال سے روایت کیا ہے اہل نے روایت فرمایا کہ حدیث عمرؓ اور حضرت علیؓ تو ہر بات کو حق کہہ کر فرماتے تھے۔  
 اور دعا کا ترجمہ ہے کہ امام بن ابی طالب نے فرمایا کہ میں نے کو نام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے  
 کہ امام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام  
 دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام کہ جب امام کے دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام  
 دعا کا ترجمہ ہے ان دعا کے اندر رسول اللہ ﷺ نے یہ دعا ہے کہ دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام  
 ان دعا کے مستند خبری ہے کہ امام بن ابی طالب نے فرمایا کہ میں نے کو نام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے  
 کہ وہی روایت دال بن ماجہ سے دوسری سند سے اس طور پر روایت ہے وخصی یا صویر ان لعلہ اذہا وہی ہیں اور یہ ہے کہ یہ نہ تو دعا کی  
 کے اپنے آثار میں ہوا مال سے روایت کیا ہے اہل نے روایت فرمایا کہ حدیث عمرؓ اور حضرت علیؓ تو ہر بات کو حق کہہ کر فرماتے تھے۔  
 اور دعا کا ترجمہ ہے کہ امام بن ابی طالب نے فرمایا کہ میں نے کو نام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے  
 کہ امام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام  
 دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام کہ جب امام کے دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام  
 دعا کا ترجمہ ہے ان دعا کے اندر رسول اللہ ﷺ نے یہ دعا ہے کہ دعا کے تفسیل سے ہے کہ کو نام کے معنی ہیں انہیں علیہ السلام  
 ان دعا کے مستند خبری ہے کہ امام بن ابی طالب نے فرمایا کہ میں نے کو نام کو نام میں سے علی کریم علیہ السلام کہ جب امام کے  
 کہ وہی روایت دال بن ماجہ سے دوسری سند سے اس طور پر روایت ہے وخصی یا صویر ان لعلہ اذہا وہی ہیں اور یہ ہے کہ یہ نہ تو دعا کی  
 کے اپنے آثار میں ہوا مال سے روایت کیا ہے اہل نے روایت فرمایا کہ حدیث عمرؓ اور حضرت علیؓ تو ہر بات کو حق کہہ کر فرماتے تھے۔



کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہ صحابیوں کی ایک جماعت تھی کہ مصلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر تھے اور  
جبریلؑ آپ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے دفعہ اوپر سے دروازہ کھلنے کی آواز آئی جبریلؑ نے آسمان کی طرف  
آنکھ اٹھا کر دیکھا اور عرض کیا کہ دروازہ ہوا اس وقت کھلے گا اس سے پیشتر کسی نہیں کھلا دی گا بیان ہے  
کہ اتنے میں ایک فرشتہ آسمان سے اتر آیا اور ان کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ آپ کو ایسے دو نوروں کا طرہ  
ہو جو آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیئے گئے ایک فاختۃ الکتاب دوسرا سورۃ بقرہ کا تختہ ان دونوں نقادوں  
میں سے اگر آپ ایک بھی حدیث پڑھیں گے تو وہ نور آپ کو دیدیئے جائیں گے تیسری حدیث حضرت حذیفہ ابن یمان  
کی ہے جس کو نقلی سند روایت کیا ہے حدیث یہ ہے کہ قرآن نے فرمایا کہ قوم کے ادب پر اللہ تعالیٰ عذاب بھیجے گا جس اس  
قوم کے بھول میں سے کوئی جو کتاب اللہ کی احمد شریف اعلیٰین پڑھے جو بس اللہ تعالیٰ اس کی ترغیب کو سننے بھی نہیں  
پاتے تھے اس قوم سے چالیس سال تک کے لئے عذاب اٹھا دیں گے اس حدیث کے بارے میں محقق بطلانی  
الدرین صیغہ میں نے لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے علامہ نووی سے یہ منقول ہے کہ بھول نے فرمایا کہ ہر سورۃ  
کی فضیلت کے بارے میں جو روایات حضرت ابی بن کعبہؓ مروی ہیں موضوع ہیں علامہ صفائی نے ہوشیار کے  
مختلف ہیں انہوں نے اس انت کا بھی افاذہ کیا ہے کہ ان احادیث کو حضرت والدہ ابی شہد خان عبادان کا ایک شخص ہے  
اور اس میں یہ کہا کہ جب میں نے لوگوں کو دیکھا کہ لوگ اشناد اور فقہ نقلی اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں  
مشغول ہو گئے ہیں اور قول عظیم پس پشت ڈال دیا ہے تو میں نے چاہا کہ ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں احادیث  
گھروں اور ان فضائل کے ذریعہ سے اشتغال فی القرآن کے بارے میں لوگوں کو رہنمائی دلاؤں سورۃ  
فاتحہ کے فضائل کے بارے میں اور بھی احادیث ہیں جہلان کے چند احادیث میں جس ذکر کرتا تھا اول حضرت  
ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور مصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خدا فرماتا ہے کہ میں نے اپنے اور بندوں کے درمیان  
نار کو آدھوں آدھوں تقسیم کیا ہے خواص کا نصف میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے واسطے اور میرے بندہ کو  
دو چیز ملے گی جس کی وہ خواہش کرے گا پہلی کہ میرا بندہ اللہ تعالیٰ کے اعلیٰین کتاب ہے تو خدا کا کتاب معنی خدا  
یعنی میرے بندے نے میری تعریف کی اور جب بندہ الرحمن الرحیم کتاب ہے تو خدا فرماتا ہے اے علیؑ عبادی یعنی میرے  
بندہ نے میری حمد و ثنائیں مبالغہ کیا اور جب بندہ مالک رحمہ الدین کتاب ہے تو خدا فرماتا ہے مجھے عبادی یعنی میرے  
بندہ نے میری عظمت کی بزرگی کا خدا رکھا اور جب بندہ ایک نیکو دانا کتاب ہے تو خدا فرماتا ہے عبادین  
وین بندوں کی کتاب اس آیت یعنی یہ مضمون میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم ہے اور میرے بندہ کے لئے میرے  
پاس دو چیز ہو جو دوسرے جس کی وہ درخواست کرے اور جب بندہ اجداد و اہل بیت علیہم السلام مرا والذین انعت علیہم  
غیر المغلوب علیہم ولا انتقام میں کتاب ہے تو خدا فرماتا ہے اے محمدؐ عبادی و عبادی ماساں یعنی میرے بندہ  
کی یہ تمام درخواستیں مقبول ہیں اور اس کے علاوہ جو بھی درخواست کرے گا منظور کروں گا عبد اللہ بن عمر  
سے مروی روایت ہے کہ نبی مصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاختۃ الکتاب ہر مومن کے لئے شایعہ اس حدیث کو ہادی  
نے اپنی سند میں اور بھول نے شعب الاثران میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے عبد اللہ بن جابر سے روایت ہے

کہ حضور نے فرمایا، جابر بن جحیم بہترین سورۃ کی جو قرآن میں نازل ہوئی ہے، جو وہی ہے، جابر کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! قرآن ہے، ارشاد کیا کہ وہ فاتحہ الکتاب ہے اور سرائین بنے کہ حضور نے فرمایا اگر وہ ہر صبح ستر گزے شفا ہے حضرت جابر سے روایت ہے کہ فاتحہ الکتاب پچاس مرتبہ کہہ کر صبح کی دعا ہے اسے غلطی نے اپنے غلو کا ثبوت نقل کیا ہے۔

سید بن الفضل سے روایت ہے کہ قرآن میں ستر بڑی سورۃ باعتبار احوال کے یا باعتبار قد و قوت تحت کعبہ الحمد للہ رب العالمین ہے، اس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور سیوطی و حاکم حدیث اشی بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الحمد للہ رب العالمین، اختص علی قرآن ہے، امام بخاری انہی سند سے حدیث ابن عباس نقل کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ فاتحہ الکتاب قرآن کے دو ثلث کے برابر ہے ابو سلمہ ان کہتے ہیں کہ ایک دفعہ چند صحابہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد میں شریک تھے وہاں ان کا گندہ ایک بڑی دالے پر سجا ہوا بالکل بے ہوش و حواس بڑا تھا کسی نے سورۃ فاتحہ پڑھا تو اس کے گلان میں چوہ نکلا دلا اور وہ اچھا ہو گیا حضرت کو خبر ہوئی تو فرمایا کہ تمام القرآن ہے اور ہر صبح کی تلاوت اسے غلبہ دے گا دیا بن صالح کے طریق سے۔ انہوں نے ابوسلمان سے روایت کیا ہے اور حضرت ابوسید خدری کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحہ الکتاب اگر ہر گھنٹہ کہے اسے مسجد بن منصور نے اسے ستر مرتبہ اور بیہوشی سے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ ابوسید خدری سے حدیث ہے کہ ہم جنگ صفین میں تھے چلتے چلتے ایک دفعہ میں اترے وہاں ایک نو لڑی کا ٹکڑہ تھا کہ اس قبیلہ کے سردار کو سنا ہے وہ اسے یاد کیا کہ میں نے ستر مرتبہ پڑھا تو مجھے یہ مسکراہم میں سے ایک شخص کو یاد ہو گیا اور نو لڑی کے پہلو جا کر سورۃ فاتحہ پڑھ کر سنا کہ اسے ڈرے ہوئے پر چوہ نکلا اور وہ غول اچھا ہو گیا، جب ہم صفحہ داپس آئے تو حضور سے یہاں جواز ہو گیا، آپ نے اس شخص سے دریافت کیا کہ تم کو کونسا معلوم ہوا کہ وہ ستر ہے، اسے امام بخاری نے روایت کیا اور ابو اسحق نے اسے ابن حبان نے ابوسید خدری اور ابومرثدہ سے روایت کیا ہے، مساب بن زید کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر مجھ پر دم کیا اور آفات دلوں سے محفوظ رہے کہنے یہ سورۃ پڑھ کر میرے من میں آداب دین برآگ نکلا، اسے طرائف نے اور سنا میں روایت کیا ہے، حضرت انس سے مروی ہے کہ جب چھوٹے چلیں کہ سورۃ فاتحہ اور قل ہو اللہ پڑھے گا تو موت کے سوا ہر چیز سے محفوظ رہے خوف رہے اسے بھالنے روایت کیا ہے،

# سُورَةُ الْبَقَرَةِ نَبَا وَآيَاتُهَا بِأَتَانِ شَتَّى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ وَسَائِرُ الْأَلْفَاظِ الَّتِي دَخَلَتْ فِيهَا مُسْتَحْتَجَاتُ الْخُرُوفِ الَّتِي رَكِبَتْ مِنْهَا الْكَلِمُ لِلْغَوْضِ عَلَى حُدُودِ الْأَصْنَافِ وَاعْتِنَاءُ مَا يَخْتَصُّ مِنَ التَّعْرِيفِ وَالْمُتَكَلِّفِ وَالْجَمْعِ وَالْمُتَعَفِّفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ عَلَيْهِمَا وَبِهِمَا تَرْجُحُ الْفُضُولِ

ترجمہ۔ سورۃ بقرہ علیٰ بعد اوس میں ۲۸۶ آیات ہیں۔ اہم اور دیگر الفاظ تہیٰ سہا ہیں۔ اور ان کے معانی و حروف ہیں جن سے کلمات کی ترکیب کی گئی ہے۔ اور الفاظ تہیٰ اسم آسمانے ہیں۔ انکی یا اسم کی تعریف میں داخل ہیں اور اسم کے خواص میں تعریف و تکثیر و جمع و تصغیر ان کے بدلے بدلے عارض ہوتے رہتے ہیں اور ان کے اسم ہونے کی دلیل اور دلیل کے تصریح کی ہے۔

تفسیر۔ سورۃ البقرہ مادۃ الحزب میں ان سے سورۃ بقرہ کو شروع کر رہے ہیں۔ ویسے تو سورتوں کے نام تو تہیٰ ہیں۔ لیکن بعض محققین نے بقرہ نام رکھ کر دیکھا کہ وہ سیران کی ہے وہ یہ کہ اس صورت میں بقرہ تو اصل کلم کا اہم ہونا ضروری ہے۔ اس وجہ سے اس کا نام بقرہ رکھا گیا ہے۔ سورۃ مدنیٰ ہے اور اس میں ۲۸۶ آیات ہیں۔ علم میں تاخیر صاحب نے تین پیش و کر کی ہیں۔ اول نوری بحث۔ دوم ہم لفظ کی بحث۔ سوم یہ کہ الفاظ تہیٰ سورتوں کے حروف میں کیوں کر گئے جاتے ہیں۔ نوری بحث سے پہلے دیا تھا کچھ لیجئے۔ اول یہ کہ حروف کی درجہ ہیں۔ حروف معانی اور حروف مبالغہ معانی کہے ہیں جو اسم و فعل کے مقابل میں آتے ہیں اور حروف مبالغہ کہتے ہیں ان حروف کو جن کے لایو لکھ کر یا نگی جاتے لیکن خود کلمہ میں سے جیسے نہ ہیں نہ ہی۔ د۔ ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حروف مبالغہ کے مستقل نام ہیں۔ کلمہ کے حروف اسی شمار کلمہ کے وقت ان ہی اسماء کے ذریعہ سے ان حروف کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ان اسماء کو الفاظ تہیٰ بھی کہتے ہیں یعنی وہ الفاظ جن کے ذریعہ سے سمیات کو ظہور کیا جاتا ہے جیسے حسب میں رضی رب۔ حروف مبالغہ ہیں۔ اور مذا۔ را۔ با۔ الفاظ تہیٰ ہیں۔ حروف مبالغہ حروف ہیں لیکن ان کے اسماء نیز الفاظ تہیٰ کے ہارے ہیں اختلاف ہے کہ کیا اسم میں یا حرف میں بعض لوگ تو الفاظ تہیٰ کو حروف کہتے ہیں جبکہ کلمہ کے آسانے کا لیکن قائلین کا یہ کہ اسم ضرور دہلے اور دلیل دہتے ہیں کلمہ ہونے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ تعریف اسم اس پر صادق آئے۔ دوسرے یہ کہ اس میں اسم کے خواص پائے جاتے۔ تیسرے یہ کہ فعل اور حرف کی اس کے فعلی ہونا اور الفاظ تہیٰ میں یہ تینوں چیزیں موجود ہیں بلکہ الفاظ تہیٰ کو اسم کہنا درست ہے اسم کی تعریف تو ایسی طور صادق آتی ہے کہ اسم اس کو کہتے ہیں جس میں مستقل پر دلالت کرے اور تین نہ ہوں میں سے کسی ایک نہ ان کے ساتھ مقرر نہ ہو۔ یہ تعریف الفاظ تہیٰ میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً الفاظ تہیٰ میں سے الف ہے۔ اسی کے معنی ہیں۔ ا۔ یہ میں مستقل بالف موصیت ہیں۔ کیونکہ اس کو کہتے ہیں کہ تم نہیں کہ حروف مبالغہ

وما روی ابن مسعود انه قال من قرأ حرفاً من كتاب الله فلا حسنة والحسنة مائة الف  
لا اقول التثنية بل الف حرف ولا حرف وميم حرف فالوادب غير المعنى الذي اصطلمح  
عليه فلان تخصيصه به متوقف مجازاً على الوادب المعنى اللغوي ولعلنا ساء باسم مذلوله ؟

ترجمہ :- اور جو ان مستحویٰ روایت سے کہ سہ کار دو عالم اعلیٰ الشیخ و سلم نے فرمایا کہ جس نے کتاب اللہ میں ایک  
حرف پڑھا اس کو دنیا میں ایک نیکو نصیب ہوگی اور آخرت میں اس ایک نیک کے بدلہ میں گئے نیکیاں ملیں گی۔ میں نہیں  
کہتا کہ ائمہ ایک حرف سے ملے یہی حرف ہیں الف یہاں تک کہ لام و سولہ سیم تیسرا تو اس روایت میں حرف سے مراد  
اس کے اصطلاحی معنی نہیں اس لئے کہ حرف کے یہ خصوصی معنی جدید اصطلاح ہے و جزاً نہ ہوئی ہیں۔ تعنی بلکہ  
حرف سے اس کے معنی لغوی مراد ہیں۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ حضور نے ان اصحاب کو ان کے دلول کے ہم سے ذکر فرمایا ہو

باقیہ مذکورہ سے نہیں ہے اور میں کس زمانہ کے ساتھ ہی متعین نہیں ہیں اور دوسری چیز بھی باقی جاتی ہے یعنی  
اہم کے خواص اس لئے کہ اسم کے خواص ہیں مثلاً تفریقہ تنکیر راجع، تعصیر، باقی الف فاعلی میں سرحدیں تفریق  
بیان الف تنکیر جیسے الف، جمع الف فاعل، تفریق کیف، اور غیر یہ چیزیں فعلی اور حرف کی منفی میں پاؤں جاتی  
ہے۔ اس لئے کہ جب آپ نے کہا کہ الف کے معنی مستقل یا مقبوضیت ہیں تو حرف کی الفی ہوئی۔ اور جب کہا کہ کس زمانہ  
کے ساتھ متعین نہیں تو فعلی کی الفی ہوگئی۔ چونکہ الفاظ انہی کی حرکیات معلوم اس میں زیادہ مشہور تھی جس کی وجہ  
سے اسمیت کے بارے میں کچھ حقا ہو گیا تھا۔ اس وجہ سے قاضی عابدی نے اسم کی تعریف اور اس کے خواص کے مطابق  
کو کافی سمجھا اور اسمیت کی تائید میں دو سمیت بڑے اصول کے قول کو ذکر کیا۔ ان میں ایک تحلیل غوی ہیں۔  
جواب الیٰ علی البصری کے شاگرد ہیں اور ابو اعلیٰ البصری قرآن سب میں سے ایک ہیں۔ اور سیبویہ جیسا تھا کہ اسم میں تحلیل  
کشت گرد ہے۔ دوسرے ابو اعلیٰ نادر ہیں۔ یہ بھی کھوکھے بہت بڑے اہم ہیں۔ تحلیل کا فعلی قریب ہے کہ ایک حرف  
دوسرے سے رہے تھے۔ دروازہ درس انہیں نے اپنے طلبہ سے پوچھا کہ تم عرب کے حروف مبانی کا تلفظ کیسے کرتے ہو۔  
انہوں نے کہا فاء، آ، ذ، کاف، تو نصیب کس کا لادہ اسماء یعنی تین یا چار اسماء ہیں۔ اور میں تحفظ کرتا ہوں میں  
بہت بدکت خود کچھ اس فعل میں نصیب ہے کہ الشافعی اسماء میں حروف نہیں ہیں۔ یہ سیبویہ کی روایت ہے اور  
ابو اعلیٰ نادر اس کا قول یہ ہے کہ میں نے قرآن کی شکایت کرتے ہوئے کہا کہ کاف، حروف مذکور میں امار کرتے ہیں حالانکہ  
یہ انداز حرف ہے اور انداز خاص ہے اسم، اور اصل کا اور جولوگ لوگ حرف نگار ہیں امار کرتے ہیں تو اس کی بارش  
میں امار کا نام پڑیے۔ کیونکہ اس کی بارش اسم ہے خود کچھ اس قول سے میں تصریح ہوگی کہ الفاظ انہی اسم ہیں حرف  
نہیں ہیں۔

ولما کانت مسمیاً تحاروفاً وحاداً واثلاً وھی مرکبة صلیت قد لیکون تأدیة لها بالمسمی اول یقرع  
السمع وایستویات الحمض لکن الان لستقل بالابتداء بها وھی الفزلها العواجل موقوفہ تجاہلۃ  
عن الاعراب لفقد موجبة ومقتضیة لکنها تأملت یا یا معضضنا لاذ لوقنا سب مبنی الاصل و  
لذلک قیل من وثی مجموعاً فیہما بین الثلث اکتین ولم یعامل معاملة این

ترجمہ :- اور یہ الفاظ اچھی کے معانی حروف بسیط تھے اور یہ خود مرکب ہیں اس لئے کہ ان الفاظ اچھی کا آٹھ اٹھ اٹھ  
حروف سے کیا گیا تھا کہ سب سے پہلے جو یہ حروف میں پڑے وہ ان الفاظ کے سس کے ادائیگی ہوا اور جو الف کے دیگر ہر کو  
انگ لیا گیا سو وہ اس لئے کہ الف ساکن سے ابتداء دشوار ہے اور ان اسار بھی کو سکون وقف ہوگا اور غایت حال  
وہیں ہے جیسا کہ ان کے ساتھ حال نہ ہو کہ ان کے حال کے نہ ہونے سے متفق اعراب میں معانی ثلث موقوفہ ہیں لیکن  
اور نہ صرف کبر اسار اعراب کی تالیف اور صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ سب مبنی اصل کے ساتھ ثلث سمیت جنس رکھتے  
اور سکون وقف ہیں کیونکہ جس کی صلیت اجتماع ساکنین بولاجاتا ہے اور آخر کو فتح و کراہیں جیسا معاملہ نہیں کیا جاتا

نفس ثلث پر :- وای وای این سعود الخ ہر ایک الفاظ اچھی کے حرف ہونے کے قابل ہیں۔ وہ تامل صاحب پانچواں  
کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ کا الفاظ اچھی کو اسم کہنا یہ حضور کے قول کے منافی ہیں کیونکہ حضور نے فرمایا کہ میں شخص نے  
کتاب اللہ سے ایک حرف پڑھا تو اس کے لئے ایک ایک ہے۔ اور ایک ایک کا مرتبہ میں دس گنا ہوگا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ  
میں یہ نہیں کہتا کہ اس حرف ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے اور لام ایک حرف ہے اور یم ایک حرف ہے تو  
دیکھو حضور نے الف اور لام اور یم جو الفاظ اچھی ہیں ان پر حرف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ بعد آپ کا ان کو اسم  
کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ تامل صاحب اس اعتراض کے جواب دیتے ہیں۔ اقول یہ کہ ہم نے جو الفاظ اچھی  
پر اسم ہونے کا حکم لگایا وہ اسم اصطلاحی ہے۔ اور جس حرف کی غرض ہے وہ بھی حرف اصطلاحی ہے اور حضور کے فرمان  
میں حرف لغوی مراد ہے۔ لغت میں حرف کہتے ہیں۔ حرف کو کہہ کر تمام اسار و افعال اور حروف طرف ان سے  
ادھکتے جاتے ہیں۔ اب ہمارے قول اور حضور کے فرمان میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اب یہی بات کہ حضور کے  
فرمان میں حرف سے مراد حرف لغوی ہے یہ کیسے مدلول ہوا تو ہم جواب میں کہیں گے کہ متنبی بھی اصطلاحات میں  
سب حضور کے بعد میں ہیں۔ لہذا حضور کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی کیسے مراد ہو سکتا ہے۔ حرف لغوی ہی مراد ہوگا  
اور وہ مراد جواب یہ ہے کہ یہ توصیف الشیء یا تعلیق بالشیء اور حسیۃ الدلیل باسم الدلیل کے قبیل سے ہے یعنی معلوم  
ہاتھ ہے کہ حضور کو فرمان میں حرف سے مراد حرف اصطلاحی ہے لیکن الفاظ اچھی پر مجاز ان کے حال میں الفاظ  
اچھی پر حرف ہونے کا حکم لگادیا گیا ہے۔ لہذا حضور کے فرمان سے ہم پر کوئی اشکال نہ رہے ہوگا۔ جیسے جواب یہ

کہ اسم الکس کے معنی میں مراد ہے جیسے زید کا نام میں اسم کسی کے معنی میں ہے اس لئے کہ اسم کا تہ کے قبل سے ہے یعنی جس طرح زید کا تہ میں کا تہ ہے اس کے نام لفظ زید پر نہیں ہے بلکہ کسی زید پر ہے اسی طرح سے الف حرف میں بھی حرف ہونے کا حکم لفظ الف پر نہیں ہے بلکہ لفظ الف اور کسی الف پر ہے اور کسی الف بالافتقار حرف ہونے کا حکم معلوم ہوا کہ الفاظ جو اسم میں حرف ہیں اس میں جو کلاس جواب پر یہ اعتبار مندرجہ ذیل تھا کہ کسی الفاظ کا علم منقسم ہوتا ہے جس میں کوئی حرف جزا اور ضرب فعل ماضی میں تو یہ مرکب ہے کہ یہاں پر الف علم نفس مرکب اس وقت یہ جواب نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اس جواب کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔

تفسیر پروردگار کا نام مستحق تھا ان زبان سے رسم الفاظ معمولی سے بخت ذکر کر رہے ہیں بخت کا ماحصل ہے کہ اس سو قدر بخت سوال پیدا ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ الفاظ جو کلاس کے متعلق اور ان کی کتابت میں ان کے نفس کو جس سے بخت معلوم رکھتے ہیں تو اس کا قاضی صاحب نے اسے جواب دیا ہے جواب یہ ہے کہ سمیات سب کے سمیات دونوں ہیں اور بسما ہیں اور ان کے اسماء مرکب ہیں لفظ ان کی تعداد میں حرف تک بیونہج جاتی ہے۔ تو ان اسماء میں الفاظ جو کلاس کے حرف مادی کو ترتیب دینے میں یہی کار کا تھا کہ اس سے پہلے ان کے سمیات کا ذکر ہو جائے۔ جو اس لفظ تک کے یہ ہے کہ اول مرتبہ میں اس قسم کی اذان ہو گئی کہ اس نام پر مشورہ کر دے کہ یہ فغان حرف کا اسم ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ یہ الف کے اندر آئے اس بات کی کوئی نہیں ملحوظ رکھا یعنی تہ الف کی تعداد جزا سے کم ہونے نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ الف کا سنی نام کہ ہے اب اگر اس کو مشورہ میں لایا جاتا تو جملہ بالکون نام نام آتا جو مشورہ ہے لہذا اس قدر کو دفع کرنے کے لئے جزا کو مشورہ میں لائے۔ مگر نام طلبا احوال یہ بھی الفاظ جو کلاس کی عمومی بخت ہے مگر علی اور اس بخت میں فرق یہ ہے کہ پہلی بخت بنیاد و اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری بخت تبعیت اور فرع کی حیثیت رکھتی ہے کہ چونکہ پہلی بخت تھی اسم اور حرف ہونے کے اعتبار سے اور یہ بخت اجواب و ساد کے اعتبار سے ہے اور اجواب و ساد فرع ہے اسم حرف ہونے کی لہذا پہلی بخت اصل کے اعتبار سے دوسری بخت فرع کے اعتبار سے ہے۔ اس بخت کا مختصا تین احوال پر موقوف ہے۔ اول بات یہ کہ مطلب اور معنی کی تعریف کے واسطے میں علامہ ابن حاجب اور جوہر کا اختلاف ہے ابن حاجب پہلی کی تعریف کا نام است یعنی ان اصل کا ذوق غیر مرکب کرتے ہیں۔ اور جوہر صرف آناست یعنی اصل سے مرکب ہونے کا لفظ رکھتے ہیں۔ اور اب بنا میں دو چیزوں کو ذکر کرتے ہیں۔ اول خاصیت و معنی کا عمل دوم عدم ترکیب۔ اول جوہر اباب نام کو صرف خاصیت کے اندر محصور کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اجواب دوم معنی پر مرکب ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ اسم کا اس حیثیت سے ہونا کہ اگر عنوان کا قصد ہو تو اس کا قریب جاسے دوم معنی وہ حرکت اعلا یہ کہ جو نتیجہ ہے معانی لغہ یعنی تاعلیت اور مقبولیت اور افاضت کا۔ اور یہ بات یا د رہے کہ حرکت اعلا یہ کا افضل تحقق کسی وقت ہو گا جبکہ اسم اپنے خالق کے ساتھ مرکب ہو اگر ترکیب مع

مع الاعمال نہیں ہوگی تو اس حرکت اور اس کے مخالف جو عکس اب بھی کہہ دیا اور اختلاف جو اور اس میں اسباب میں یہ کہ اس عکس  
مغرب میں حرکت اعراضیہ بالافعال کا اعتبار کرتے ہیں اسی وجہ سے مغرب کو مرکب کی قید کے ساتھ مفید کرتے ہیں اس کے برخلاف  
جو کہ وہ حرکت اعراضیہ بالحق کا اعتبار کرتے ہیں تبصری بات یہ ہے کہ سکون کی دو قسمیں ہیں اول سکون جادوم سکون  
وقف و ثقف و ثقف کو مرکب اندر جو تا ہے اور اس سکون وقف کی وجہ سے اگر اجتماع سکون لازم آتا ہے جو تودہ درست ہے  
اور سکون نامعین میں جتنا ہے اور اس سکون بنا کی وجہ سے اگر اجتماع سکون لازم آتا ہے جو تودہ دوسرے وقت کو فرودیتے ہیں یہ ہے  
اگر آئیں اور بولہ میرزا سکون بنا کی وجہ سے اجتماع سکون میں جتنا ہے اس وجہ سے خاتمہ ہے اس اجتماع اس سکون  
لا یقتضی البسین یعنی بسنے کے اندر اجتماع سکون قال مغرب ہے یہ جیسے مجھے کے بدو اب مجھے کہ الفاظ فحش کی رد  
حالتیں ہیں ایک حالت ہے ترکیب سے اس کی اور دوسری حالت ہے مخلو عن العالم کی پہلی حالت میں ترکیب ہر الفاظ  
جو مرکب کہتے ہیں جیسے ثقی الاثاف گشت الفاظ و جعل انوار الاثاف ابن صائب و اس کے سورج کہتے ہیں کہ ترکیب  
پانی حال ہے اور جو اس کے سورج کہتے ہیں کہ بسنی اصل کے ساتھ نہایت نہیں رکھتے ہیں لیکن جس وقت مخلو عن  
العالم ہو تو اس میں حاجب اس کو کسکیں گے اور اس کا سکون سکون بنا میں گئے مگر جو اس کو سورج کہیں گے اور اس کا سکون  
سکون وقف نامعین گئے ابن صائب تو بسنی اس کے لئے ہیں کہ عدم ترکیب ہے اور جو اس کے سورج کہتے ہیں کہ بسنی  
اصل کے ساتھ نہایت نہیں رکھتا ہے لیکن فی الزمان حرکت اعراضیہ ان الفاظ پر اس سے جس ارباب سے کہ حرکت اعراضیہ کا  
تقصی نہیں یا با بار ہے یعنی ہاں البتہ قبول کر کے کی صلاحت موجود ہے قاضی صاحب نے جو کہ تاہم کہ ہے  
اور اس کے مسلک کو کہتے ہیں تاہم اس طرح کہ ہے کہ عباد اور قات ان میں اجتماع سکون جو رہا ہے اور مستحق  
بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سکون وقف ہے اگر سکون بنا جو تا تو اس طور پر اجتماع سکون نہ ہوتا بلکہ  
آخری حرف متحرک ہوتا ملاحظہ کرنا اور بولہ کے اندر آخری حرف کو حرکت دے گی بسین جب عباد اور قات  
کے ساتھ آتے ہیں جیسا حال نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ قات اور مان مغرب ہیں اور ان کے اندر سکون سکون  
وقف ہے کسی کے اٹھان کی تاہم قاضی صاحب جو کہ مسلک کی تاہم کہ ہے اس طرح ان کی عبارت سے عکس  
ابن صائب کا مسلک کہ جس میں کہ ہے کہ جو کہ گویا عبارت میں فرماتے ہیں کہ ہم عالم قیام انوار جو تودہ نہایت  
عن الاعراب یعنی یہ الفاظ بھی مخالفین الاعراب ہیں اور مخلو عن الاعراب مستلزم ہے بنا کو بسین مستحق کی عبارت  
سے ابن صائب کے مسلک کی میں تاہم ہو گئی جو اب یہ ہے کہ اعراب سے حرکت اعراضیہ عبارت کو انام متحرک اور  
نہیں اور جب کون انام متحرک اور اس میں تو اس میں حاجب کی تاہم نہیں ہوتی۔

ان میں سے کسی ایک کا نہ ہونا کلام و نہ اس طبع الہی ترکیب میں بالتحقیق التوسط انفاً منہا ایضاً  
 لہذا تعالیٰ بالقرآن و تبيينه على ان الشئ عليهم كلام منظوم مما ينطقونہ کلامہم فلو کان من عند  
 غیر اللہ نہ لہذا لہذا و اعنی آخرہم معاً تطاہروہم و قوتہم و احتیاجہم عن الیقین بما یلزمہ و لیکن  
 اول ما یقہر فی الاسماع مستقیمہ منوع من الیجاذان لفظیاً باسماء الحرفی مختص من تحت و درج  
 فاما عن الیجاذی لم یجد لفظ الکتاب مستغرب مستبعد خارق لمعادۃ کالکتاب و متسدرۃ شیئاً  
 و قد راعی فی ذلک ما یجہر عند الادیب الاریب الفائق فی فنہ و هو انہ اورد فی ہذا الفوائد اربعہ  
 عشر اسماء علی نصف اسماء حروفی المتعبد لان تعدد فیہا الالف حروفی و ثمنہا فی تسع و عشرین  
 سورۃ بعد ہاذا عد فیہا الالف مستعملہ علی انصاف النوع ہا

ترجمہ: پھر جو کلمہ الفاظ حق کے معانی کلام کو ارد اور اس کے حروف سب کے جن سے کلام کو ترکیب دی گئی اس  
 کے سورۃ کے حروف میں ان اسماء الحرفی کے ایک حصہ کو لے آئیے۔ ان حروف کو بیان کرتے کرتے جن میں قرآن کریم کے ذریعہ  
 پہنچے دیئے اور اس بات پر متنبہ کرتے کرتے کہ جو قرآن نہیں مستند بنا رہا ہے۔ ان حروف سے ترکیب ہے جن سے ہم نے  
 کلام کو ترکیب دینے میں اس پر غیر اللہ کی وجہ سے تو ان حروف فحاح اور باقی حروف کے اوپر جو سب کے  
 سب اس کا مثل لانے سے عاجز ہو کر رہ جاتے اور اس لئے جو الفاظ اللہ کی جو شروع میں آئیے تاکہ سورۃ کے سب سے  
 پہلے جو کلمات کا نول میں پڑیں مستقل ہمارے کی نوعیت اختیار کریں جو کلمہ الفاظ عامی کا لفظ حضرت ان حروف کے سب تو  
 خاص ہے جنہوں نے کلمہ پڑھنا سیکھا ہو اور ان شخص سے جو بالکل ان پڑھ ہو اور کسی کتاب کی جو ایک دہلی  
 ہو یہ لفظ فارسی و اردو حروف عادت ہے۔ بالخصوص، یہ کہ اس نے اپنے اس لفظ میں ان چیزوں کو جس کو لفظ لکھا  
 ہو جس سے اپنے کو کامیاب کر سیکھا ہو اور وہ حروف نامور ہمارے اور وہ رعایا ہیں کہ اوائل سور میں جو الفاظ مذکور  
 ہیں جو پورے الفاظ اللہ کا نصف حصہ ہیں لکھ کر کو مستقل حقیقت دی ہوئے اور جن سور میں ان کے مذکور ہیں ان  
 سور میں ان کے الفاظ اللہ میں ہیں اور انیس سور میں ان کے الفاظ اللہ کی جو حروف اللہ کے سلطان ہے ہر ایک  
 لفظ جو مستقل حرف لکھا گیا ہو اور پھر مذکور ہیں اس میں اس کے کہ ان میں لفظ م حروف کی دہلی آگئی  
 تیس لکھی ہیں

نفسیہ: ہم ان سے کیا تھا کلام و نہ اس طبع الہی ترکیب میں بالتحقیق التوسط انفاً منہا ایضاً کہ اوائل سور میں لانے کی

وہاں اس کا نام بیان کرتے ہیں کہ اس کے اندر جانا اس کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ اول وہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی نام میں سوزنوں کے اور اگر کسی اسم فاعلی کو حقیقت تہجی پر تہجی کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ الفاظ تہجی دوسری وجہ یہ کہ یہ مقدمہ میں دلائل بالماز کا یعنی دلائل بالماز کا ایسی چیز ہے لیکن مصنف الٰہ میں سے صرف آخر کی روداد ذکر کر رہے ہیں۔ اس کی توجہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ مصنف پہلی وجہ اس طور پر بیان کرتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی کے سمیات کلام کی اصل اور اسے حروف مفردہ ہیں جن سے کلام کی ترکیب بنتی ہے اس لئے انہی الفاظ تہجی کے مجموعہ کو سورۃ کے شروع میں ذکر کر دیا اس کا مقصد ان سوزنوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنا تھا۔ جن کو قرآن کے ذریعہ پیغمبر دیا۔ اور ان کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ قرآن پاک میں الٰہ کی حروف سے مرکب ہے جن حرفوں سے قرآن کا کلام بن کر رکب دینے پر جس اگر غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو سب کے سب اس کا مخل ہونے سے عاجز ہوتے۔ باوجود کہ یہ فصاحت و بلاغت کے اندر ایک بہت بزرگ دست پایہ رکھتے ہو لیکن جب قرآن کا مشکل لانے سے عاجز رہتے تو سمجھ کر کہ یہ غیر اللہ کی طرف سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہزار

عجب اللہ کی جانب سے ہے تو اس پر بیان ناؤ میلان ہر اسور میں اللہ نام ہر نار میں کا ہے اور وہاں اس سے سورہ مرقوبہ کو کہ اگر مستغزائی ہوئے تو مومن پر عمل گئے کہ تمام سوزنوں کے شروع میں الفاظ تہجی کا مجموعہ ذکر کیا گیا ہے حالانکہ بعض سوزنوں کے اندر الفاظ تہجی بالکل نہیں ہیں اور بعض سوزنوں میں ہیں مگر تہجی نہیں بلکہ ایک ہی حرف سے پس اس مستغزائی تو نہ دے نہیں سکے۔ جس میں ہم نے عرض کیا کہ یہ کہو کہ امتحان کا قرینہ اس سے اٹھتا ہے اس لئے حقیقت کے شروع میں کوئی چیز لائی ہی نہیں برائی۔ ہاں عہد دہن مواد جو مسکتا ہے مگر شروع کے درجہ میں قاضی صاحب نے جو پہلی وجہ بیان کی ہے اس پر اصرار ہے۔ اصرار میں یہ ہے کہ قاضی صاحب نے وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ الفاظ تہجی الفاظ تہجی کے لئے لائے گئے ہیں یعنی الفاظ تہجی الفاظ تہجی پر دلائل کرتے ہیں یہ کہنا درست نہیں۔ اس لئے کہ الفاظ تہجی خود وضع کئے گئے ہیں اپنے سمیات کے لئے اور یہ لفظ تہجی موضوع لہ پر دلائل کرتا ہے۔ لہذا الفاظ تہجی اپنے سمیات پر دلائل کریں گے۔ ایسا ظاہر کیجئے دلائل کریں گے۔ جواب یہ ہے کہ اپنے سمیات پر دلائل وضع ہوئی اور ایسا ظاہر تہجی پر دلائل عقلی ہوگی اور دلائل عقلی تو ایک نہیں بلکہ متعدد ہوتی ہیں جیسے کہ دیوار کے چھبے سے ایک چمکے گا اور دوسری یہ اور دلائل کرتی ہے اس بات پر کہ دیوار کے چھبے کو سورہ عجب ہوں ہے اور لوگ وہاں آکھیں ہیں اور کوئی شخص ہے جو وہاں گارہے اور اس کے پاس کانٹے کا سا مال ہی ہے پس جس طرح صوت غما، متعدد چیزوں پر دلائل کرتی ہے اسی طرح یہ الفاظ تہجی عقلی الفاظ تہجی وغیرہ پر دلائل کریں گے۔ دسب کوئی لالہ ابقرۃ الاسلام انہی دوسری وجہ کے سمجھنے سے پہلے دہا تہجی سمجھ لیئے۔ اول یہ کہ مصنف نے قرآن کے الفاظ کتابت کا لفظ ضمنی نہایت غراٹ کو ظاہر کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور کو تہجی تھی۔ دوسری بات یہ کہ لفظ سمیات مرکب میں اور اوصاف یا موصوفہ یا موصوفہ سے اس کے اندر حرف لاکھ موصوفہ لایا گیا ہے فرمایا اس کا مرکب عبارت مذکورہ لاشل ہو گا۔ چنانچہ اس کو کھن استشارا لیتے ہیں۔ اس لئے کہ یہاں ہے لہذا کو حکم سابق سے منقذ کر کے پورا ہے لہذا وہاں حکم سابق کو علی وجہ الاتم ثابت کرنا ہے اس کے بعد کے الفاظ

میں جنوں اعراب پڑھے گئے ہیں یعنی رفع، نصب، جر اور یہ جنوں حائقی موقوف ہیں تاکہ حالت برحق اگر  
 مخصوص ہوگا تو اس کا ابدی وقوع ہوگا اور اگر دائرہ ہوگا تو ابدی وقوع ہوگا اب تاقی صاحب کی بات تھی تاقی  
 صاحب الفاظ تہجی کو شروع میں لائے کہ ایک وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ الفاظ تہجی کو شروع میں اس لئے لایا  
 گیا تاکہ سورۃ کا سب سے پہلا کلمہ شروع کے کائناتوں میں پڑے وہ مستقلاً عجزاً ایک نوعیت اختیار کرنے  
 اور یہ اس طور پر کہ حضور کو بالکل اسی تھے کسی مضمون نگار وغیرہ سے آپ کی کوئی ملاقات نہیں تھی اور الفاظ  
 تہجی کو ادا کرنا صرف اس شخص کا کام ہے۔ جو درس و تدریس کی باتوں میں رہا ہو اور اس کے کتابت سے بھی ہو  
 پس جب حضور کی زبان سے الفاظ تہجی ادا ہوئے تو اس بات نے ایک تہیہ اور مستعدی پیدا کر دی کہ اس میں  
 نئی یہ کلام کیے ادا کر رہا ہے حالانکہ کوئی بھی ایسا کلام ادا نہیں کر سکتا جس طرح کہ کتابت نہیں کر سکتا ہے  
 پس جب کوئی ایسی نہیں ادا کر سکتا ہے تو اس سے اعجاز ثابت ہو گیا قرآن پاک کا اور اس سے پھر کلام ہوا جس  
 ثابت ہو گیا کیونکہ جب کوئی ایسی نہیں ادا سکتا تو حضور بھی ایسی ہی وہ بھی اپنے پاس سے نہیں لائے ہوں گے  
 بلکہ اللہ کی طرف سے لے کر آئے ہیں ان دونوں وجوہوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ سے قرآن کافی نفس اعجاز  
 ثابت ہو گیا ہے اور دوسری وجہ سے اس کا اعجاز بالعبت الی جملہ ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری وجہ میں تاقی  
 صاحب نے جو فرمایا کہ ما من الای الذی تم یحاط الیک یہ مستغرب اس موقع پر ایک وجہ پر ادا جواب نہ کر سکتا  
 ہے کہ کہہ کر لے حضور نے نہ اس میں کسی وجہ سے لکھا پڑھا نہ سیکھ لیا ہو اور کوئی کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور جب لکھا  
 پڑھا نہ سیکھ لیا تو ان الفاظ تہجی کا ادا کرنا کیسے موجب اعجاز ہو گا اس کے جواب میں ایک جواب قویہ ہے  
 کہ مومنوں میں سارے عرب کے اندر صرف دریا میں پڑھے لکھے تھے اور کسی بھی پڑھنے پڑھنے والے کا دور دورہ  
 نہیں تھا۔ لہذا وہاں بھول کا ذکر کیا ہے بھول کو بھی لکھنے پڑھنے سے کوئی نفاذ نہیں تھا پس حضور کے سامنے یہ شوق  
 تھا کہ اگر اس میں کوئی ایسا نہ ہو تو نہ لکھ کر نہیں کو قیاس کرنا ہے اور قیاس باطل ہے لہذا اعتراض باطل ہے۔  
 دوسرے جواب سے پہلے آپ تین باتوں کو ذہن نشین کر لیجئے۔ اول تو یہ سمجھو کہ حروف علم کا نفاذ اس کے نزدیک  
 ۲۹ حرف ہیں ان میں سے پہلا الف ہے اور سب سے آخر کا یاء اور ابوالعباس کے نزدیک ۲۸ میں سے  
 پہلے بارہ اور آخر میں ہی سے نو کو ابوالعباس الف کو حرف سہلا کہہ دیتے کرتے اور کاندھ الی الف کو بھی  
 حرف شمار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ۲۹ سورتوں کے اندر انہی حروف مقطعات کو شمار میں لایا گیا ہے۔  
 سورتوں میں تو تمام ۲۹ سورتوں میں اگر ایک سورۃ میں تیس اور ایک سورۃ میں بیس تھیں اور ایک سورۃ  
 کے اندر ایک اور دو سورتوں میں تیس اور ایک سورۃ میں تیس اور ایک سورۃ میں تیس اور چھ سورتوں میں  
 اتم اور ایک سورۃ میں تیس اور ایک سورۃ میں تیس اور ایک سورۃ میں تیس اور تیس تھیں۔ ان تمام  
 الفاظ تہجی کا مجموعہ ۶۱ کی تعداد کو میری محبت ہے لیکن مکررات کو نہ شمار کرنے کے بعد اس سے بھی تیسری بات  
 یہ ہے کہ صفات کے اعتبار سے حروف کی جنسی تقسیمات ہیں وہ تمام تقسیمات آپس میں تباہی مبینہ ہیں  
 ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حروف مہموں مشدود

فَذَكَرْنِي لِمَهْمُوسَةٍ وَهِيَ بِالْإِضْعَافِ الْإِسْتِغْنَاءُ عَنْ مَرْجِعِهِ وَيَجْمَعُهَا اسْتِغْنَاءٌ مُخَصَّصَةٌ لِنَفْسِهِ  
 تَعْلَامٌ وَالْهَاءُ وَالْأَمْرُ وَالسَّيْنُ وَالْكَافُ وَمِنْ الْهَوَائِقِ الْجَهْلُوتُ لِنَفْسِهِ يَجْمَعُهَا مَنْ يَقْتَضِي مِنْ  
 السَّيْدِيَّةِ ثَمَانِيَةَ الْمَجْهُوتِ فِي أَحَدَاتٍ حَقَّقَتْ أَرْبَعَةَ شَعْرَةٍ الْقَضَاتِ وَمِنْ الْهَوَائِقِ الْهَوَاتِ  
 عَشْرَةٌ يَجْمَعُهَا أَحْمَسُ عَلَى فَخْرٍ وَمِنْ الْمَطْبَقَةِ النَّحْيُ عَلَى الْإِصْدَارِ وَنَعَاءٌ وَالْظَّاءُ لِنَفْسِهِ وَمِنْ الْهَوَائِقِ  
 الْمُسْتَقْتَدِ لِنَفْسِهِ وَمِنْ الْقَلْبَلَةِ وَهِيَ حُرْفٌ تَقْطَعُ بِسَعْدٍ خِنْ وَجْهًا أَوْ يَجْمَعُهَا قَدْ طَلِعَ نَفْسُهَا  
 الْأَنْزَلُ نَقْلُهَا وَمِنْ السَّيْنَتَيْنِ الْيَاءُ لِأَنَّهُمَا قَدْ أَقْسَمَتْ وَمِنْ السَّيْنَتَيْنِ وَهِيَ النَّحْيُ يَنْصَعِدُ لِنَفْسِهِ  
 بِحَالِ الْحَوَاتِ الْأَعْلَى وَهِيَ سَبْعَةُ الْفَوَاتِ وَالْإِصْدَارِ وَالْظَّاءُ وَالْعَيْنُ وَالْهَاءُ وَالْظَّاءُ  
 نَفْسُهَا الْأَنْزَلُ وَمِنْ الْهَوَائِقِ الْمَخْفُضَةُ لِنَفْسِهِ.

ترجمہ: چنانچہ مہموس میں سے ان حروف میں سے جو بحالہ اپنے کو نہ صرف قلم کے اور نہیں کسی شخص کے  
 نسخہ اپنے اندر جمع کر رہے ہند کوئے یا گراہی یا بارہ دوازہ میں اور ان کو ان کے مہموس کے خلاف  
 جتنے مہموس ہیں ان میں سے نصف کوئے یا گراہی اور ان نصف کا بھی وزن نصف کے۔ اور اگر مہموس میں سے جو  
 وجہ سے قطع میں آئے ہو رہے ہیں چارے بن گئے ہیں کوئے یا گراہی کے اور ان کے خلاف جو حرف  
 ہیں ان میں سے ان کے بن گئے ہیں کا مہموس جس عمل پر وہ ہے اور حرف مطبق یعنی صائرہ اور عارضہ میں سے  
 نصف کوئے یا گراہی اور نصف مطبق میں سے دسے کوئے یا گراہی اور قطع میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کے  
 قطع کے وقت ان کے پانچے اور ان میں قطع کے طبع کا کلمہ جاسے سے نصف ان کوئے یا گراہی اور ان کے  
 ایک کوئے یا گراہی اور حرف تین یعنی او اور یا اور میں سے ایک کوئے یا گراہی میں نقل کرے اور حرف مستقل میں  
 کیا اور ان کوئی کوئے یا گراہی بنے ان کے خلاف اس سے ہے۔ ان حروف عارضہ میں عارضہ ان میں سے  
 نصف ان کوئے یا گراہی اور باقی نصف میں سے بھی نصف کوئے یا گراہی

ترجمہ: مہموس کے ساتھ جو کوئے یا گراہی ہیں مثلاً ایک حرف مہموس میں سے بھی ہے اور وہی مہموس میں  
 جتنے کے بارے میں مہموس کوئے یا گراہی میں سے آئے۔ ان کے خلاف استعمال کرے اور ان کے خلاف  
 کہ اور نصف کے اور مہموس میں نصف حقیقی اور نصف تقریبی نصف حقیقی کو اس آئے کوئے یا گراہی میں جو نصف  
 کوئے یا گراہی کوئے یا گراہی ہے ہر ایک کوئے یا گراہی اور نصف تقریبی ان کوئے یا گراہی میں جو نصف ہر ایک کوئے یا گراہی

اگرچہ اس میں کمال کمال ہے مگر اس میں کچھ نیچے ہو جیسے، کما دھاتین یا چار دھاتوں کی عبارت میں نصف عام مفہوم رکھنا ہے خواہ حقیقت ہو یا مجازاً۔ اب جواب کہنے، یہ کہ ہم مطلق الفاظ صحیح کے نطق کو موجب احوال نہیں کہتے، بلکہ موجب التجازی بات ہے کہ اولیٰ صورت کا اندر وجود الفاظ صحیح جو صرف علم کا نصف حصہ ہیں۔ نیز کما دھاتین کا قول لیا جائے ۲۲ سورتوں کے اندر اس انداز حضور کی زبان سے ادا ہوئے ہیں کہ انہی حروف میں تمام انتہا حروف کی آدھی آدھی تفسیر آگئی ہیں اور پھر ۲۲ سورتوں کے اندر لائے گئے یہ حکمت ہے کہ یہ حروف علم کی اس تعداد کے مطابق ہو جائیں جو کائنات اس کے نزدیک ہے اور اس انداز میں لاکر اس لئے موجب التجازی ہے کہ اس سے جہت برآورد کامل فی الغریب یعنی عاجز ہے اور جب کامل فی الغریب اس فرقہ پر اسرار کرنا اس لئے موجب التجازی ہے اس تفسیر کو ایسی ہو لاکر برقیں مقرر فی حضور ہے حضور اس طرح بھی لیا ہو لیتا موجب التجازی ہو لیتا مقرر فی اعراض لہو باطل ہے کیونکہ اعراض تو مطلقاً لفظ پر تھا اور یہاں تلفظ سے وہ لفظ مراد ہے جس میں یہ صوبہ رعایتیں کی گئی ہیں۔

نقشہ ۱۲۹ خاکیر میں المصوت الخ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ اقسام صفات کے آدھے آدھے الفاظ ان چوہہ میں کس طرح برائے گئے۔ قرآن ہے کہ صفت حروف کی دو قسمیں ہیں، ایک ہمو سہ اور ایک مجزورہ۔ ہمو سہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کا الفاظ خارج ہو کر نہ ہو لیکن ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ کرتی ہو بلکہ ادا ہو گئی ہو جی ہوتی ہے اور سانس بھی چلتی رہے۔ اور مجزورہ ان حروف کو کہتے ہیں جنکا اعتماد صرف برقوی ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہو۔ اور جب اتنی زور دار آواز ہو کہ سانس تک جائے تو آواز میں ہیر پھیر ہو جی اسی وجہ سے ان کو مجزورہ کہا جاتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جو آواز سے یہ نکلے گی یا لفظ کی ادائیگی اس بوری آواز کو گھسی یعنی لفظ بوری آواز سے ادا ہو گا اور یا آواز کے بعض حصہ سے ادائیگی ہوگی اگر بعض حصہ سے ادائیگی ہے تو سانس نہیں کیسکی۔ اور آواز اس صورت میں کہ زور کے ساتھ نکلے گی، لہذا حروف اس آواز سے نکلیں گے ان کو ہمو سہ کہاجاتے گا اور جب بوری آواز سے ادائیگی ہوگی تو سانس رک جائے گی اور آواز قوت کے ساتھ نکلے گی لہذا حروف ان آواز سے نکلیں گے جن کو صوف مجزورہ کہاجاتے گا حروف مجزورہ میں جن کا مجموعہ مستثنیٰ نصف ہے اس کا ترجمہ یہ ہے کہ تفسیر کچھ سے الخ و آواز کی کچھ نصف۔ ان میں سے آدھے حروف ہیں مجزورہ میں مذکور ہیں آدھے ہیں عام ہا، صا، حین، کات اور ان میں سے کلا و یقیہ و حروف مجزورہ میں سے ہیں اور ان کے کچھ نصف ان چوہہ میں مذکور ہیں الا ان نصف صرف کا مجموعہ ہے فی قطع امر۔ اس طرح صفت حروف کی دو سری تفسیر کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں مستبدہ اور خود مبدیہ۔ اور مجزورہ میں فرقہ ہے کہ مجزورہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور مستبدہ کے اندر آواز دھکتی ہے اور ایسی ہی ہمو سہ اور خود میں فرقہ ہے کہ ہمو سہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور یہ بات بیان کی جا چکی ہے کبھی آواز جاری رہتی ہے اور سانس رک جاتی ہے جیسے حین اور ضاء کے اندر اور کبھی سانس جاری رہتی ہے اور آواز رک جاتی ہے جیسے کات اور تاء کے اندر جب یہ بات ہے تو مجزورہ اور مستبدہ



و ما یبدغم فی شلہ ولید غم فی القارب فی خمسة عشر الحاء والحاء والعین والفاء والقاف والیم والیا  
والغاء والغین والفاء والقاف والشین والزین والفاء والواو ونصفها النقل والراء غم فیہما و غم فی  
عشر الیائنة نصفها الاکثر الحاء والقاف الکاف والراء والسين واللام والنون لما فی الراء غم من  
الخفة والقفاصة ومن الربعة اثنتی لاندغم فیہما یقارب ما ویدغم فیہما مقارب ما وھی الیم والراء والشین  
والفاء نصفہا

ترجمہ :- اور حرف میں سے جو اپنے ہم خروج میں مدغم ہوتے ہیں اور قریب الخروج میں مدغم نہیں ہوتے اور جن کی تعداد  
پندرہ ہے ہمزہ حائین، صا، طا، ذیم، یا، حاء، حین، ظا، ر، ضا، شین، زار، تا، فا، نصف اقل کو لے لیا گیا اور جو  
سروں اپنے ہم خروج اور قریب الخروج در قبل میں مدغم ہوتے ہیں وہ باقی ماند تیرہ ہیں ان میں سے نصف اکثر کو لے لیا گیا  
یعنی صا، ظا، ر، سین، لام، ظن کو اندر نصف اکثر کو اس نے لیا گیا ایک ادغام میں خفت بھی سے اور نصف است بھی  
اور ان ہما میں سے علیحدہ قریب الخروج حروف کا مدغم نہ ہونے میں محکمہ علم نہیں کئے یعنی یم اور زہ اور شین اور فاء میں  
سے نصف کو لے لیا گیا

واقعہ منگدشتہ کی وجہ سے آواز تالیس گونج جاتی ہے اور مختلفہ وہ ہیں جن کی آواز نہیں گونجتی حروف مستعیدات  
حرف ہیں، قاف، صا، طا، حاء، حین، فاء، ظا، ان سات میں سے نصف اقل ہیں جن کو لے لیا گیا یعنی ظا، صا،  
طا، اور مختلفہ ان سات کے مسئلہ اور ۲۳ حروف ہیں ان میں سے گیارہ کو لے لیا گیا اور وہ گیارہ الف، تاء، یم، طاء،  
کاف، بار، یاء، سین، حین، حیم، زین ہیں،

تفسیر :- اس حروف البدل کا اور ایسے ہی صفت حرف کے اقسام میں سے حروف بدلیں حروف بدل ان حروف  
کو کہتے ہیں جو دوسرے حروف کے عوض میں آتے ہیں حروف بدل کی تعداد زحشری نے تیرہ بیان کی ہے لیکن سیدویر  
نے گیارہ کی تعداد ذکر کی ہے اور اس کو ان جن نے اختیار کیا ہے ان گیارہ حروف کا جو صا، طا، ر، ضا، حین، زار، تا، فا،  
کھان چر دیں لی گیا ان چھ کا جو صا، حین، ر، ضا، حین، زار، تا، فا، کھان چر دیں لی گیا ان چھ کا جو صا، طا، ر، ضا، حین، زار، تا، فا،  
جیسے اور اصل جس کی اصل قواصل ہے اور صم بدلا ہو ہے یا شدہ سے جیسے ابوعلی اصل میں تھا ابوعلی اور رال  
بدلا ہو ہے تار سے جیسے فزاد اندر اجڑ مولا، ان دونوں کی اصل تھن فزاد اور اجڑ مولا اور طا بدلیں اس آجے تار کے  
جیسے اصل اصل میں تھا استبر اور دا عوض میں آتا ہے یا کہ جیسے موتی، اصل میں تھا یقین یقین سے اور یا عوض  
میں آتا ہے واؤ کے جیسے سیقات، اصل میں تھا کوفات، اور تاء عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے تخت، اصل میں تھا



ولما كانت الفنون اللغوية التي يعتمد عليها بذاق اللسان وهي مستترة بحججها الباطنة متشعبة والعلانية  
التي هي الحياء والخفاء والعين والفاين والهاء والهمزة كثير الوقوع في الكلام ذكر ثلثيها لما كانت  
أبينة للتفريق لا لتجاذر وعن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يحجبها اليوتنساء سبعة  
أحرف منها تنبيهها على ذلك ولولا استقراء الكلام وترتيبها وجدت الحروف المتروكة من  
كل جنس مكشوفة بالذات كودعة.

ترتيب ۲- فوجیه حروف ولفظی جنس کی ادائیگی میں چونکہ زبان کا سہارا یا جاتا ہے اور جن کی تعداد چھ ہے اور جن کا مجموعہ  
ثابت منقول ہے اور ایسے ہی حروف لفظی جنس مبار، غار، مین، غین، بار، جزو، ووزن کے دونوں کے دونوں کے الفاظ وقوع سے اس لئے کہ  
تعداد و مجموعہ کے دو ٹکٹ کو داخل صورت میں ذکر کیا گیا اور ہر کلمہ کا عین ذات حرفی سے آگے نہیں بڑھتا اس لئے اس  
حروف اور ان کے جن کو ایسے تہا و صلیح ہے سات حروف ذکر کر دیئے گئے تاکہ تنقید جو جاسے کہ مزید کا وزن سات سے  
آگے نہیں جاتا اور اکثر کلام عرب اور اس کی ترکیب کو ٹوٹو یا ڈوگے کہ ہر قسم میں سے تھے حروف کو مجبور کیا گیا ہے وہ ذکر کر  
حرفت کے مقابل میں لکھیں ہیں ؎

تقسیم ۱- ولما كانت الحروف اللغوية للمصنفات حروف کے اقسام میں سے حروف ذلیقہ اور سلیقہ بھی ہیں حروف ذلیقہ  
ذلیقہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی سرحد زبان سے حقیقی ہے یعنی زبان کی تیزی کے ساتھ اور جو ساتھ ہیں اور  
بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ذلیق کے معنی متصل پر طرف کے ہیں پس یہ قول علیہما بذوق اللسان کے معنی ہیں کہ ان حروف کی  
ادائیگی زبان کے کنارہ سے جوتی ہے لیکن یہ تعریف زیادہ وسیع نہیں ہے اس لئے کہ یہ سمجھا دیا اور ذرا زبان کے کنارہ سے  
اور انہیں جو تھے ہیں بلکہ ان کی ادائیگی تو ہر طرف سے جوتی ہے۔ لہذا اس تعریف کو درست کرنے کے واسطے بذاق لسان اور  
مشغول کے لفظ استقلال کرنا چاہیئے تھا ہر طرف اس تعریف کو درست ماننے کے لئے حذف استیذانہ ہے اور عدم صفت ادائی  
ہے بقا یا صفت کے بلکہ اصل تعریف مناسب ہوگی کہوں کہ اس کے اندر صفت نہیں ہے نیز اصل تعریف میں دوسری تعریف  
کا بھی مفہوم اور جو جاتا ہے اس لئے کہ جب یہ کہا کہ جو حروف تیزی زبان سے لایا جوتے ہیں وہ ذلیقہ ہیں اور تیزی زبان سے  
اور ان کی اس وقت میں جو کہتی ہے جبکہ زبان کے کنارہ سے ہوتا اس کے معنی یہ ہیں کہ طرف لسان کے معنی ہیں اس تعریف  
میں ملحوظ ہیں اور جب طرف لسان کے معنی ملحوظ ہیں تو تعریف ثانی حاصل ہے۔ ضرورت ذلیقہ اور سلیقہ کثیر استقلال  
ہیں اس وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے دو دو ٹکٹ فواج صورت میں ذکر کر دیئے گئے چنانچہ حروف ذلیقہ کے چار حروف  
زاد، ییم، فون، ملام اور حروف سلیقہ کے بھی چار حروف یین، مار، بار، مین جزو ذکر کر دیئے گئے صفت حروف کے

اشارتہ ذکر ہا سفر و ذنبا ثیبة و ثلاثیة و رباعیة و خامسیة انما انا بان المتحدی بہ مرکب من کلمات  
التي اصولها کلمات مفردة و مرکبة من حرفین فصاعدا التي خمسة و ذکر ثلث مفردات فی ثلث سور  
لانها توجد فی الانقسام لثلاثیة الاسم والفعل والحرف واربعة ثنائیات لانها تتکون فی الحرف بلا  
حد ف کبلی علی الفعل یحذف کقل و فی الاسم یحذف کمن و بہ کلام فی تسع سور و توفیه  
فی کل واحد من الانقسام الثلاثة یعنی ثلثة اوجه یعنی للاسماء اذ و دو من و فی الافعال قل  
و یع و خف و فی الحرف ان و من و مذ علی لغة من یحب بها

ترجمہ :- پھر اللہ تعالیٰ نے حرف تہجی کو مفرقاً ہی ذکر فرمایا اور ثنائی و ثلاثی و رباعی و خامسی بنا کر بھی یہ بتانے کے لئے  
کہ قرآن عربی کلمات میں مرکبہ جن کلمات کے اصول کلمات مفردہ ہیں۔ دو وہ کلمات ہیں جن کو دو حرفوں سے  
لے کر پانچ حرفوں تک سے مرکب کیا گیا ہے اور تین حروف مفردہ کو تین سورتوں میں اس لئے ذکر کیا گیا کہ وہ اسم فعل حرف  
تینوں میں پائے جاتے ہیں اور چار حروف ثنائی کو اس لئے ذکر فرمایا کہ وہ حرف میں بذریعہ حذف کے پائے جاتے ہیں جیسے بنی  
اور فعل میں حذف کے ساتھ جیسے تن اور اسم میں دو حرف طرح ہا حذف جیسے عن اور حذف کے ساتھ جیسے دم اور  
نوسورتوں میں اس لئے ذکر کیا کہ ان میں تینوں اقسام میں یہ حروف تین طرح سے موجود ہیں چنانچہ اس میں اذ یا کسر زحام  
اور تن یا فتح اور انعام میں قل یع۔ خف اور حرف میں ان میں مذ علی ذک لایقاس۔ بخبر شال مذال لوگوں کے نقط  
الکسر سے جو اسے حرف ہمارا بنتے ہیں۔

دفعہ دہم دستہ انقسام میں سے حرف زائد نامہ بھی ہیں حرف زائد کہ وہ حروف ہیں جن کا کسی کلمہ میں اضافہ کیا جاتا ہے۔  
حرف سے مزید بتانے کے لئے یا کسی اور اصل کلمہ سے۔ وہ دس حرف ہیں جن کا جو وہ ایہم متسا ہے ان دس حرفوں  
میں سے نو خارج سورہ کا اندر سات حرف مگر وہ ہیں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ زائد کو کہنے کے بعد کلمہ کی معرفت بنا کر  
سات ہی نامہ کہہ رہے ہیں سات کے اوپر ہا اندر ہیں ہوسکتا ہے پانچہ واقعات بھی ہیں کہ سات حروف سے زیادہ کا کلمہ کوئی  
ہیں مثلاً ہاں سات حرف کے کلمے جو وہ ہیں جیسے قرظ نباتات کتبہ رخن الخ حروف زائد کہ ہر یک واقعہ نقل کیا ہے  
واقعیہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک شاعر نے اپنے استاد سے حرف زائد نامہ کے متعلق پوچھا تھا استاد نے جواب دیا  
سنتو شہا شاعر کہ یہ بھی اگر سات زائد اسم سبق میں بتلائے جوئے کلام کی طوط اشارہ کیا ہے حاتم کا قبل میں دس نے  
سوال کیا تھا اذن استاد نے کچھ جواب دیا تھا اس نے فوراً اس نے کہا اسادت فلما کہ حضرت میں نے آپ سے کچھ پوچھا  
ابن نہیں پھر استاد نے جواب دیا ایہم متسا دست گرد یہ بھی کہ الفاظ کو کثرت میں اس کے معانی مراد لے رہے ہیں۔

[illegible]

دو استغفریت، الحمد للہ! یہاں سے اگر کوئی حرفت کی وجہ سے توجع بیان کرے تو ضرور کہے گا کہ یہ لہجہ کسی دوسرے نوازغ  
سور کے انداز ہی، الفاظ کو ترجیح دیتی ہے، ان کے متقابل کو کھینچ نہیں دیتا۔ اگر نوازغ کی وجہ سے توجع یہ ہے کہ کلام اور اس کی ترکیب  
کو متاثر کرنے کے بعد یہ معاملہ ہوتا ہے کہ ہر قسم کے جس حرفت کو جو اس کا دل چاہے وہ تائید اور مستعمل ہیں، بقابلہ ان کے جو  
اگر کہئے گئے ہیں، حاصل یہ ہے کہ کثرت استعمال کی وجہ سے ان حرفت کو ترجیح دی گئی ہے!

[illegible]



ولعلها فوفت علی السور ولم یفعل بما جمعها فی اول القرآن لئلا یفعل مع ما جمیع من اعادة  
 التحدی و تکریر التنبیه والمالعة فیہ والمعنی ان هذا التحدی یمیز مؤلف من جنس هذه  
 التحدی او التوفیق منها کما

ترجمہ :- اور اس مقصد کے پیش نظر قرآن مجید کو سورتوں میں مشتکہ کر دیا گیا تھا۔ ان قرآن میں کیا سے کیا  
 نہیں کر لیا۔ بار بار دیکھ کر اس اعتبار سے صورت میں بار بار ملتی بھی ہے اور نکل کر تیسرا درجہ بالذکر التنبیه میں اور عالم  
 کے معنی میں تکریر قرآن جس کے ذریعہ پہنچ کر آیا ہے اسی حروف کی جنس سے مرکب ہے (یہ معنی میں) کہ جو کلام اس قسم  
 کے حروف سے مرکب ہو، وہی تھقی بہ ہے

فقد سمی بہ ولعلها فوفت علی السور لئلا یفعل بما جمعها فی اول القرآن لئلا یفعل مع ما جمیع من اعادة  
 التحدی و تکریر التنبیه والمالعة فیہ والمعنی ان هذا التحدی یمیز مؤلف من جنس هذه  
 التحدی او التوفیق منها کما  
 کہ آپ نے قبل میں الفاظ بھی کہا تھا سورۃ میں لٹکی ہوئے دیکھیں گی تھیں۔ جن میں سے دوسری وجہ یہ بیان کی تھی کہ  
 ان الفاظ انہی کو ابتدائے سورۃ میں اس نے لایا گیا تاکہ ان کا نظم مستقل ایک الجملہ کی نوعیت اختیار کرے پھر تھقی کی  
 آپ نے دو قسم کی تھیں ایک تو محض الفاظ تھقی کو زبان سے ادا کرنا۔ دوم بیان کردہ روایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تکلم  
 کرنا پہلے تھقی کے اعتبار سے تو نوحی سور کو متفرق طور پر ذکر کرنے میں مقصد حاصل ہوتا تھا اس لئے کہ مطلق تھقی میں  
 طرح بخوبی حروف کا سبب الحجاب ہے اسی طرح متفرق طور پر تکلم کرنا بھی موجب الحجاب ہے مگر دوسری قسم کے اعتبار سے  
 مقصد حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفرق طور پر تکلم کرنے میں ہر حرف علی علیہ ذکر کی ہوتی سورۃ کے الفاظ تھقی میں یہ  
 روایات نہیں پائی جائیں گی بلکہ تھقی روایات صرف مجموعہ کے اندر پائی جائیں گی مثلاً ان الفاظ تھقی کا نصف  
 اسی تھقی ہوتا یا اس کا حروف مجموعہ اور مجموعہ کے آدھے کا دھماخوار پر مشتمل ہوتا تھا یہ سب باتیں اس وقت  
 متعین ہونے لگی جب پورا مجموعہ حاصل ہوتا تھا تاکہ ذکر کرنے میں نہ تو نصف حروف بجز باصاقل آئے گا اور نہ  
 مجموعہ اور مجموعہ کے آدھے کا دھماخوار پر مشتمل ہو باصاقل آئے گا پس جب دوسری قسم بخوبی حیثیت میں  
 تھقی ہو سکتی تھی تو نوحی سور کو متفرق طور پر نہیں ذکر کیا۔ تاہم صاحب نے تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی رو  
 و جنس بیان کی ہیں۔ اہل یہ کہ متفرق طور پر ذکر کرنا ان نواحی کی طرف اشارہ کرنا ہے جو ہم نے مذکور کیا ہے اور  
 ثانیہ سے ذکر کیا۔ مطلقاً میں سورۃ میں تین حروف ملوہ ہو کر ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حروف معزہ کا تھقی  
 کلمات ثلاث ہیں یہ یا مثلاً تین خیاتیات کو پڑھ سورتوں میں ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ہم داخل کے تہ و ذوق  
 میں مطلق کو تھقی طور پر ذکر کرنا یا مطلقاً کو پڑھنا اصل نہ ہوتے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کو متفرق طور پر ذکر کرنا  
 وجہ سے بار بار پہنچ کر بار بار تھقی ہوئی اور یہ اس طریقہ کے جیسے ان کا تلفظ بار بار کی گونجنا یا تکرار کر  
 جس طرح بتاؤ کلام ان حروف سے مرکب ہو کر ثبات ہے اسی طرح بتاؤ کلام ان حروف سے مرکب ہے تو ہر قسم

وقیل فی السماء السود علیہ اطباق الالک ثم سمیت بها الشعارا بانھا کلمات معرّۃ التبریک  
فالولم تکن وحیاً من اللہ تعالیٰ ثم تتما قطعاً مفرداً ثم دون معارضتها

ترجمہ :- اور بعض کا کہنا ہے کہ الفاظ تھی سورۃوں کے نام میں اس واسے ہو کہ کثر علیاً کا اتفاق ہے اور سورۃوں کے  
یہ نام اس لیے تجویز کئے گئے کہ ہندول کو معلوم ہو جائے کہ یہ سورۃیں یا کسی میں جن کی ترکیب جانی پہچانی ہے پس اگر یہ  
الشد کی طرف سے بھیجی ہوئی نہ ہوتیں تو ضوائع عرب مقابلہ کی سوت اس طرح پے پیکے درو جو کر درج کیا گئے

واقعہ معکوس ہے اس کا مثل لیکر کافی ہذا جس بیخ کی شکل اور نور اصل ہوئی اور کثرت تفسیر میں طوری ہوئی کہ باوجود اس کے  
کہ یہ زائد و تباہ الا کلام حروف اوائی سے مرکب ہوئے ہیں شریک ہے اور جو بھی تمام اس کا شش جنس لاسکتے تو سمجھ لو کہ یہ  
خیال اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ ان کی جانب سے ہے اور جب شکل اور تفسیر ہوئی تو مراد اللہ فی التفسیر بھی ہو گیا کہ مراد اللہ  
کہنے میں کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ تحقیق ہونا ابتری یہ بات کہ شکل اور تفسیر اور کثرت اللہ کی ایک ضرورت تھی لہذا اس کی  
وجہ تھی کہ کثرت اور کثرت کو ختم کرنا اور قرآن پاک کے ہر حرف کو کمالی از ثبات کرنا کثرت اللہ کی ضرورت تفسیر کی صورت  
میں حاصل ہو سکتا تھا جو کہ اگر ایک سورۃ میں جس پہلی حرف کے بعد فاعل ہو جائے اور کسی سورۃ میں پھر دہرہ  
پہلی حرف نہ ہونا تو تلف اور کثرت ضروریان کرنے کا موقع نہ ملتا تھا کہ ہم سے تو صرف ایک ہی حرف پہلی کی ایک اور دہرہ  
کیا گیا ہو تا تو ہم ضرور اس کا مثل ملے آئے یا یہ کہ ہم سے صرف ایک سورۃ کے اسے جس پہلی کی ایک ہے دوسری سورۃ  
کے باقی میں نہیں کیا گیا اگر دوسری سورۃوں کے بارے میں کیا جاتا تو ہم ضرور مثل ملے آتے بلکہ مستحرفی ضرور ہو کر  
کہہ دیا تاکہ ان کے بعد از بھی ختم ہو جائیں اور جب قرآن کا آغاز اربعین ثابت ہو جائے باقی اربعین وہ بات کہ تفہیم کی  
درمیری قسم کا تحقیقی تفہیم کے ساتھ ذکر کرنے کی صورت میں نہیں ہوتا جو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اول و ہل  
میں نہیں ہوتا مگر قرآن کے زائد ملے جو ملے کے بعد وہ چیز بھی تحقیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ جمیع  
قرآن کے نام ملے ہوئے ہیں تو مگر ان باقی اربعین سے ان انداز میں پہلی کیا جاسکتا تھا۔

والصالح ان بلا اللہ فی الزمان من لوی بحد کے تحت یہ بات ذکر کی تھی کہ یہ ضرورت تھی جو اوائی سورۃ میں  
معرّب ہیں اور ان پر سکون سکون وقف ہے لیکن حال کے ساتھ مرکب نہیں ہیں البتہ ان میں حرکت اوائی  
کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حروف تہجی حال کے ساتھ مرکب بھی ہو سکتے ہیں  
اور ان پر حرکت اعراضی بافعال ہو مثلاً اتم کو خرابا جاسے اور اس کا تباہ و فساد انا جاسے تقدیری عبارت ہوگا  
بلا اللہ کی بات میں جس کے ذریعہ پہلی کیا گیا الکتبے اور اتم کے معنی ہوں گے تو اس میں جس بعد الحروف یا اتم  
کو مستند اور اس کی خبر مذکور مافی ما کے تقدیری عبارت ہوگی انشورف من جنس بدہ الحروف تہجی یہ۔

تفسیر پر۔ وقل اسلام اور اسلام پر ایمان سے تاحی صاحب ان حروف تہجی کی مراد پر کلام کر رہے ہیں۔ تاحی صاحب نے  
 وقیل کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بھی اس بارے میں کچھ گفتگو ہو چکی ہے لہذا قبل میں ہم کو صرف اتنی بات  
 معلوم ہوئی کہ یہ حروف تہجی اپنے معنیات کے علم میں اور سورتوں کے شروع میں ایقانہ کے واسطے ذکر ہو گئی ہیں اب  
 وقیل کا قبل پر غور کرنا صحیح ہے نہ حروف تہجی کی مراد کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تفسیر میں اور غیر تفسیر میں اس بارے  
 میں اختلاف ہے کہ حروف تہجی مجازاً ہی سورتوں میں اور تہجی معنیات کہتے ہیں یا ان کی کسی کو مراد معلوم ہے یا نہیں تو اس  
 بارے میں تفسیر میں کہ ان کی مراد معلوم ہے اور غیر تفسیر میں کہ ان کی مراد معلوم نہیں۔ تفسیر میں نے اس پر پہنچے  
 وہیں نام کی ہیں دو عقلی اور قرین عقلی پہلی قرآن کی آیت ہے (انکذا قد ہرولن القرآن) اعلیٰ قلب اتفاقاً آیت میں  
 ہرول انکار کا ہے اور ناہی تا نہ ہے لہذا حروف کے اجتماع کی وجہ سے اشکات کے معنی ہو گئے۔ اب ترجمہ ہوئی ہو گا کہ قرآن  
 میں غور کرو قلب پر تا نہ تو نہیں لگ گئے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ تمام قرآن میں تدویر کا حکم رہا ہے کیونکہ یہ تو نہیں  
 سکتا کہ بعض قرآن میں تدویر کا حکم دیا ہو اور بعض میں نہ دیا ہو تو دیکھو اور اتفاقاً نے اس آیت میں تدویر کا حکم دیتا ہے اگر  
 قواعد سورا اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو حکم یا تدویر نہ دیتے کہ لکھیں کہ اس کی مراد معلوم ہی نہ ہو سکتی رہا میں تدویر کا  
 حکم دیا ہو اور بارہی تنالی سے لہذا کا صدور متعجب نہ ہوتا اس آیت سے معلوم ہو گا کہ یہ قواعد سورا اور متشابہات سب  
 معلوم المراد ہیں۔ دوسری آیت ہے۔ (تذکرہ من اللہ نور و کتاب یسوع) اس آیت میں ایسی اتفاقاً نے قرآن حکم کو نورا اور  
 کتاب میں کہلے اگر قواعد سورا اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو جہز اور کتاب میں کہنا کیسے درست ہوتا  
 ہوتا اس آیت سے بھی معلوم ہو گا کہ سب معلوم المراد ہیں دوسری دلیل عقلی حضور کا خبر ہے ان ترک حکم ان  
 ترک حکم ان نفس و کتاب اللہ و متنی میں میں نے تم میں ایسا دو چیزوں کو چھوڑ دیا کہ اگر قرآن کو مضمون کے ساتھ  
 کچھ لکھو تو کہہ نہیں ہو گئے اور وہ دو چیزیں ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت ہے تو دیکھو حدیث شریف میں کتاب  
 اللہ کو مضمون کے ساتھ لکھنے کا حکم دیا ہے نہ کہ اس سے مراد عمل کرنا ہے لیکن قرآن کے احکام پر عمل کرنا کہ اس حکم دیا ہے۔  
 اور عمل فرماتے ہیں کہ تو پہلے علم جو کتاب ہی مل ہو گا ہذا اس حدیث سے بھی معلوم ہو گا کہ قواعد سورا اور متشابہات معلوم  
 المراد ہیں۔ وہ حضور پر عمل کرنا کہ علم کیوں فرماتے۔ تیسری دلیل عقلی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر متشابہات کی مراد  
 معلوم نہ ہوتی تو متشابہات کے ساتھ اول عربی کلام کرنا یا ہونا جیسا کہ کلام عربی مع العربی زبان الہی یعنی معنی  
 کا اپنی زبان میں کلام کرنا ایسے عربی سے خواص کی زبان کو نہ سمجھتا ہوا اور کلام عربی مع العربی باطن ہے ہذا متشابہات  
 کا غیر معلوم المراد ہونا باطن ہے جو تو پہلے عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ تمام قرآن کے ذریعہ سے عربی کو پہنچ دیا گیا ہے  
 اور پہنچا نہیں ہے تو یہ ہے کہ وہ عقلی سمجھا نہیں ہو اور ان کی مراد میں عقاب کو معلوم ہو اب اگر متشابہات کو غیر  
 معلوم المراد مانے جو تو غیر معلوم المراد کے ذریعہ سے پہنچ کر لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے ہذا متشابہات کا غیر  
 معلوم المراد ہونا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے پہنچ کر آ گیا ہے۔ یا نحو ہی دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے  
 کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور میں پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حکم مطلق ہیں اور حکم کا  
 فعل عین سے حال ہوتا ہے اور یہ بات بھی متفقہ طور پر ثابت ہے کہ حکم کرنے کا مقصد غائب کو سمجھنا ہے اب اگر غائب

کو تشاہدات کی مراد معلوم نہیں ہوئی تو تشاہدات کے ذریعہ کلام کرنا القوبے کو اس صورت میں ذات باہمی کی طرف لغو  
 کو منسوب کرنا لازم آیا۔ اور ذات باہمی کی طرف لغو کو منسوب کرنا باطل ہے لہذا تشاہدات کا غیر معلوم ہلا وہ جو اس  
 باطل ہے اب بغیر تفسیر کے دراصل سنتے پہلی دلیل آیت ہے و ما یعلم تاویل اللہ والاعوان فی العلم یقولون آسان ہے  
 اس آیت میں اللہ اللہ پر وقف ضروری ہے اور اولیٰ الخلق کا عطف اللہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ رستہ اللہ کے لیے کہ اگر تفسیر عطف  
 کر دے تو معنی بدل گئے کہ اس کی تاویل اللہ اور اس نے فی العلم جانتے ہیں حالانکہ پہلے فرمایا کہ میں فی العلم اللہ میں فی علم ہم زنیق  
 فیقولون آسان ہے لہذا تشاہد اللہ اللہ و باعتبار تاویل میں وہ لوگ جن کے قلوب میں کجی ہے وہ یہی کہتے ہیں۔  
 تشاہدات کی تفسیر غرض سے اور اس کے مطلب کو معلوم کر کے اس کے قلوب میں کجی ہے وہ یہی کہتے ہیں۔  
 تشاہدات کی مراد کو معلوم کر کے ان کا تباہ کرتے ہیں وہ مصطفیٰ الزنیق ہیں اب اگر آپ الزنیقوں فی العلم  
 کا عطف کرتے ہو تو ضرور مطلب ہوگا کہ تشاہدات کی مراد کو داخ فی العلم جانتے ہیں تو اگر الزنیقوں فی العلم کو اس  
 چیز کا مسائنہ لایا گئے گا جس کا مطلب کرنا مذہم ہے اور اس کے ضمن میں خود الزنیقوں فی العلم کی مذمت ہو جائیگی  
 حالانکہ الزنیقوں فی العلم کی تفسیر میں مذمت آئی ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوگا کہ الزنیقوں فی العلم کا عطف اللہ پر  
 درست نہیں ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ تشاہدات کا علم صرف اللہ کے لیے اور جب تشاہدات کا علم اللہ کے لیے خاص  
 ہو گیا تو مراد مطلب حاصل ہے کہ کو کیم ہو جس کے لیے جس کا اللہ تعالیٰ کے سلاوہ اس کی مراد کو داخ فی العلم جانتے ہیں  
 دوسری دلیل حدیث ہے کہ حضور نے فرمایا انھوں نے انھیں کا یوم یا یوم اقتدرتم انہیں تم میرے اصحاب کی مثال ایسے ہیں  
 جیسے کہ ستارے فلان میں سے ہیں کہ انھیں اقتدار کر دے گا۔ اب جو اس کا گئے۔ اس حدیث سے صوابی کے اقتدار کو داخ  
 سمجھ میں آتا ہے اور وہ اقتدار خواہ اقوال میں ہو یا افعال میں۔ اور تمام خلفائے اربعہ سے یہ منقول ہے کہ تشاہدات  
 اسرار میں اللہ اور اس کے رسول کے درمیان اور ان کے ہیں اس کو جس کو ازاد رکھے عطا کوئی نہ ماننا خواہ اور  
 ازاد رہا اس کو تو نہ پر اللہ اور اس کے رسول ہیں بلکہ ان کے سلاوہ کوئی نہیں جانتا پس جب خلفائے اربعہ  
 کا یہ قول ہے تو ہمیں اس کا تفسیر ضروری ہوگا۔ لہذا تشاہدات غیر معلوم ہلا وہ ہیں۔ تیسری دلیل عقلی اس کا بیان  
 یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جس کلام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں ہیں اول اقوال دوم افعال۔ پھر  
 افعال میں بعض افعال تحریریہ ہیں جن کے مکلف بنانے کی حکمت ہمارے عقل سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کہ صلوٰۃ و صوم  
 اور زکوٰۃ یہ از قبیلہ افعال ہیں اور ان کی حکمت تکلیف عقل سے سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نماز کے اندر حرکات اور رکوع  
 اور سجدہ سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ شہم میں از قبیلہ غیر عقل کے مطابق ہے لہذا نماز و رک  
 بالعقل ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے اعراض نفس المارہ کو مظلوم اور مغلوب کرنا ہے۔ اور نفس اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور  
 اللہ کے دشمن کو منسوب کرنا مذہم ہے بالعقل ہے لہذا زکوٰۃ بھی عقل کے مطابق ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ کہ اس سے مقصود  
 فقیر کی حقارت کو ہے اور حقارت کوئی نہ کیا کہ دشمن اور دشمنی اس سے امر حسن ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کو دشمن  
 پروردگار بنے جو ساری مخلوق سے دامن راتہ فی الدار عن الاعلیٰ اللہ تعالیٰ کے ذریعہ کہ ہے اور جب لایق حقارت  
 فقیر دشمن ہے تو زکوٰۃ بھی دشمن ہوگی اور امر حسن کا مکلف بنانا عقل کے مطابق ہے۔ لہذا زکوٰۃ کا مکلف

[illegible]

واستدل علیہ بانھا اولم تکن مفہومۃ کان الخطاب بها الخطاب بالمہمل والتکلم بالترجمی  
مع العربی ولم یکن القرآن بالعی وبیانا وهدی ولینا مکن التحدی بہ وإن کانت مفہومۃ  
فما ان یجادھا السیاق علیہ مستعملھا علی انھا الفاہ او غیر ذلک والثانی یا اطل لانہ اما ان  
الواد ما وعت فی لغة العرب وظاہر انھا لیس کذا فیہ ازخیر وہو یا اطل لان القرآن انزل  
علی لغتہم لقولہ تعالیٰ وما ان حکو فی مبین فلا یحمل علی ما نہیں فی لغتہم

ترجمہ :- اور اس قول کی جس کا ترجمہ اتفاق کیا ہے، ویسا ہی ہے کہ الفاظ جس سے اگر کوئی معنی معلوم نہ کرے تو ان کے لئے  
خطاب کرنا ایسا ہے جیسکہ اصل الفاظ سے خطاب کرنا اور عربی النسل شخص سے عیشی زبان میں گفتگو کرنا قرآن کریم میں عیشی  
اجرام کے اعتبار سے یا ان عرب کے کلام کے بعض ہی کے اعتبار سے نیز ان کے ذریعہ پہنچ جاتی تھیں اور اگر ان  
سے کوئی معنی معلوم ہوئے ہیں تو عربان معنی سے مراد ان وہ سورتیں ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ آتے ہیں ان کے الفاظ کے  
کی حیثیت سے دونوں میں یہاں پہنچنے سے پہلے عربی زبان میں یہ الفاظ صراحتاً پہنچ گئے تھے ان الفاظ سے مراد یا وہ معنی  
ہیں جن کے لئے وہ الفاظ لغت میں آئے تھے اس کے لئے کہ عرب میں کسی معنی کے لئے وہی صفت نہیں کہنے لگتے اس لئے کہ  
تھے کہ یہ معنی مراد نہیں یا غیر یا غیر لکھ کر ان عرب مراد ہو سکتا ہے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قرآن عربی لغت پر نازل ہوا جیسا کہ  
اوست اور یہی ہے بلکہ از عربی ہیں، ہذا ان الفاظ کو ایسے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا جو لغت عرب میں نہ ہوں۔

تفسیر :- واستدل علیہ انہ اس مسلک کو ثابت کرنے کے لئے دلیل ذکر کر رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ان الفاظ  
اتحادیہ دو حال سے حال نہیں یا تو کسی معنی پر حسب الوضوہ دلالت کریں گے یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے کیونکہ اگر اس  
شق کو ان لئے برقرار کیا جائے کہ اساتذہ کرام سے خطاب کرنا ایسا ہے جو کہ جیسا کہ الفاظ جہ کے ساتھ خطاب  
کرنا اور جیسا کہ عیشی زبان میں عربی سے کہہ کر ان الفاظ کے وہ عربی معنی زبان کو نہ جانتا جو نیز اس کا اساتذہ قرآن لیتا  
وہاں اس میں رہے گا اور اس سے پہلے کرنا بھی ممکن نہ ہو گا اور یہ چیزیں باطل ہیں ہذا الفاظ اتحادیہ کا دل علی المعنی نہ ہوا  
بھی باطل ہے تو پھر یہی شق ثابت ہے لیکن یہی شق کے اندر بھی دو صورتیں ہیں یا تو کہ ان سے مراد وہ سورتیں  
ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ آتے ہیں اور یہاں پہنچنے کی نسبت عرب کے سورتوں کے نام میں یہاں مراد ہو گا غیر  
ہونا تو باطل ہے اس لئے کہ عرب غیر سورتوں کو ان کے تو جس کی دو صورتیں ہیں۔ فوہ غیر ایسے معنی ہیں کہ جن کے لئے یہ الفاظ  
لکھ عرب میں وضع کئے گئے ہیں یا یہ معنی ہیں کہ جن کے لئے لکھ عرب میں وضع کئے گئے ہیں بلکہ عرب میں وضع کئے گئے ہیں۔  
اور یہ دونوں تحقیق باطل ہیں اول شق تو اس لئے باطل ہے کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ الفاظ اتحادیہ عرب میں کسی چیز کے لئے



اواشادۃ الکلمات ہی منها اقتصرت علیہا انتظام الشاعری قولہ قلت لہا کیف نقالت لی کتاب  
کما روی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما انتقال الالف الاعمال للہ واللہ لطفہ وانیم ملکہ وغنہ ان  
الروح من مجموعہا الزمین وعنہن الہم معنا والہ اللہ اعلم ونحو ذلک ما اثر الفواتح وغنہ ان لا لہ  
من اللہ تعالیٰ واللہ من جبریل وانیم من عہد اسی القرآن منہ من اللہ تعالیٰ لسان جبریل  
علی محمد علیہ السلام !

ترجمہ :- یا ان الفا فاجر سے ان کلمات کی طرف اشارہ ہے جن سے یہ الفا قائم گئے ہیں اور ان پر کشف کیا گیا ہے جو  
شاعر نے اپنے قول قلت ہا فعلی نقالت لی کتاب میں لفظ کاف پر لکھا کیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے  
کہ انہوں نے شاعر کے الفاظ سے ان الفاظ میں خدا کی تعظیم اور اللہ سے لطف پائی اور ہم سے ملک خدا اور وہ ہے اور انہوں سے مروی  
کہ انہوں نے کہا اور یہاں کا مجموعہ حاضر ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ الہ کے معنی اللہ اللہ اعلم کے ہیں اس طرح  
اور لفظ فواتح سے مراد وہ جہاں پہنچے تیراں سے مروی ہے کہ الہ جزیرۃ اللہ کا اور لام جبریل کا اور ہم عہد کا پس الہ کے  
معنی ہوں گے یہ قرآن الہ کی طرف سے لکھا اور جبریل علیہ السلام پر لکھا گیا ہے

یعنی مراد مستحق اللہ نہیں کہیں گل غلوں سے جو یہاں کا نام محمد بن حنیف ہے قطب اس کا لقب ہے سیور نے یہ  
لقب اس نے دیا تھا کہ شخص سیور کے دروازہ پرست گروہوں میں سے کسی سے پہنچتا تھا تو سیور اس سے کہتا تھا اللہ  
اللہ قطب ہے یعنی تم قلت کے وہ کثیرہ جو درواری کی تلاش میں رہا ہی لالت جگہ کرتے ہیں ایسے یہ قطب طلب علم میں ساری  
ادات کو ستا رہا تھا

تقسیم میں :- فاسٹ اور اقلی کلمہ کتاب یہاں سے دہی اعتراض دوسرے طریق پر کر رہے ہیں اور جن کا ماحصل یہ  
ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر یہ الفا فاکس معنی پر بحسب لونیہ ولالت نہیں کرتے ہیں تو خطاب باہول کی حیثیت ہوگی نیز یہاں کہ وہ  
خرامیاں اللہ نام میں آئیں گی تسلیم نہیں کیوں کہ کہتے ہیں کہ یہ الفا فاکس کسی معنی کے لئے بھی وضع نہیں کئے گئے بلکہ جبریل سے تین  
خرامیاں اللہ نام میں آئیں باہر کو کر رہے ہیں کہ کلمات طویل سے شعر کہہ کے ان میں سے پہلا حرف لے لیا گیا اور پھر ان حرفوں  
سے کلمات طویل کی طرف اشارہ کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے شعر میں ہے قلت ہا فعلی نقالت لی کتاب ۔ اور اس کے آخر  
کا شعر ہے لا تحسبوا تانسبا الایمان ۔ یہاں مجموعہ کو مخاطب کرتے کہہ رہے کہ اس سے کہہ کر دراصل تو اس  
نے کہہ کر میں بخیر ہی ہوا اور پھر اس کو مخاطب کرتے کہہ کر وہ مجموعہ شعلہ کرنا کہہ کر اوٹوں کی تیز رفتاری کو بھولی گئے ہیں جس  
اس کا یہ کہ کثیرہ جلو بلکہ آہستہ آہستہ جلو اس شعر کے اندر مستل یہ ہے کہ دلف جو جملہ طویل تھا اس سے شعر کہہ

اولیٰ مدد اقوام و احوال بحساب الجمل کہ اتالیق الیہ العالیۃ منسکاً ہماروی اند علیہ الصلوٰۃ والسلام  
لما اتاہ الہو فتلی علیہم لکم البقرۃ نحسبہ و قالوا کیف ندخل فی دین ملاتہ احدی وسبعون  
سنۃ فنبشہم رسول اللہ فقالوا فہل غایہ فقال اللہ والہم نقالوا فاحططت علینا فلاندری  
بایہا ماخذ فان ثلاثہا یا ہا جمل الترتیب علیہم ونقرہم علی استنباطہم قبل علی ذلت  
وہذا الذل لالہ وان لم تکن عربیت لکنہا لانتہا رعا فیما بیننا ونا حتی العربیہ لظہقہا بالعربیات  
کاشکاکۃ والسجیل والنقسطاس۔

ترجمہ :- یاں جس توہم سے جو بہت الجبر توہم کی مدت بقا اور ان کی عسبردی کی طرف اشارہ ہے جس کا اولیٰ الہ  
کی واسطے ہے اور اولیٰ الہ علیہ السلام سے استدل کیا ہے جس میں آیت ہے کہ جب یہود استناد نبوی پر حاضر ہوئے  
تو بولے ان کو سورۃ النہل سنایا یہودیہم کہ تم کے خدا جوڑے اور جوڑ کر کہنے لگے کہ جہاں اس دین میں ہم کہے داخل ہو گئے ہیں  
جس کی طرف اس کی جوہر میں کوسرہ و عالم سکرانے اس کے بعد یہودیہم کہ جہاں ان کے خدا وہ بھی کوئی طرف ہیں۔  
آیت فرمایا اللہ انرا افسوس کرتا ہے کہ تم یہودی بولنا چھے کہ وہ اپنے قوم پر مسلمانوں کی نسبت کیا ہے جس کا  
مسنوم کوئی چیز امتیاز کر کے قابل ہے تو دیکھئے حضور کا ان حروف تہجی کو اس ترتیب سے پڑھا اور یہودیہم کہ استنباط  
یہ خدا کوئی امتیاز کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان سے مدد ان کی طرف اندازہ ہے اور الفاظ تہجی کی یہ روایات  
ان کے یہ عربی نہیں لیکن لوگوں میں بھی کہ عرب میں مشہور ہوئے کہ وہ جسکان کو محبوب الفاظ کے ساتھ تعلق کر دیا گیا جیسا کہ  
مشککہ اور سبیل اور نقسطاس کو جو کج تہجی میں عربی کے ساتھ تعلق کر دیا گیا

اور یہی مذکور ہے ثابت بنایا گیا اور یہی اس الفاظ تہجی کے ساتھ مدد ملو کی طرف اشارہ کر دیا گیا اب اشارہ کی باجھ مشور  
مستقل اتالیقی ہیں ہر اور خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہیں اور آخر کی پانچوں صورت حضور کی تقریر ہے جو روایت  
ابن عباس سے ثابت ہے اول قول یہ کہ ان الفاظ تہجی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے مثلاً اللہ ہے اللہ ہے اللہ  
اللہ آخر اشارہ الیہ کی طرف اور اللہ سے لطیف کی طرف اور ہم سے شان مجیدہ اگر یہ طرف اشارہ الہ کے میں ہیں اور ان  
دی لطیف الہیہ کے اشارہ جو صفات انھیں کی طرف جہاں ان اشارہ ہر طرف کے اشارہ کی طرف  
بہر نسبت اور ان سے لطیف کی طرف اور ہم سے ملک کی طرف نیز قول یہ ہے کہ ان اشارہ الہ کے میں ہیں اور ان  
جمل اور ان سے اشارہ اور ان کی طرف اشارہ نیز اشارہ الہ کے میں ہیں اور ان سے اشارہ الہ کے میں ہیں اور ان سے اشارہ الہ کے میں ہیں  
نہیں دیکھئے پس فیصلہ اول یہ ہے کہ ان الفاظ میں سے بعض سے اشارہ ہر طرف اور بعض کے اشارہ ہر طرف

کے طعن شدہ اہل حق سے انکار ہو جائیگی مگر اس کے خلاف اور انہیں ہم سے اشارہ ہوا کہ ان کے علم کی طرف توجہ کرنا کہ ان کے معنی ہوں گے ان کے  
اعمال پر یہ کسی شخص کے معنی ہوں گے ان کے کلمات اور بدو و عظیم و عبادت جو تھا تو یہ ہے کہ ان سے مختلف ذرائع کی طرف  
استدلال ہو جائیگا کہ ان سے اشارہ ہے کہ ان کے گھر اور ان کے جہیز کی طرف اور ان کے علم کی طرف۔ تب تحریر ہو گا کہ ان  
منزل من اللہ بقولہ ان ابیہن علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم

۱۶۳  
تقصیب میں۔ اسی مدد اقوام مغربہ یا بحوالہ تو یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان سرورق حق سے عجب ابیہ تو حق کی  
ایک ایک سرورق کا شمار ہو گیا کہ ابیہ ان کی اس کے نال میں اولیٰ استدلال میں وہ حدیث میں کرتے ہیں جو حضرت ابن  
عباس سے مروی ہے حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ ابیہ اس زمانہ عجب ایک مرتبہ حضور کے پاس سے گذرے تھے کہ  
حضور صلوٰۃ بقرا م فلک الکتاب کی تلاوت فرما رہے تھے چھوٹی اشتیاد میں ابیہ اس کا کمال بھی ان عجب اور غریب  
تخلص کتب میں آخری میں آئے اور یہ تخلص ابیہ تھے تخلص کے ان کے متعلق دریافت کیا اور کہنے لگے کہ آپ  
کو اس خدا کی قسم دیتے ہیں جس کے سوا کوئی عبودیت میں کیا یہ بات سب سے کہ یہ سورۃ لقاد کہ کیا اس آسمان سے اتاری ہے  
تو آپ نے فرمایا کہ ایسا کمال سے اتاری ہے اور اس طرح اتاری ہے تو میری ان عجب کے کہ ان کو آپ نے کہہ رہے ہیں تو وہ جو  
یقین ہو گیا کہ یہ امت کہتے سال تک رہے گی اور یہ کہ یہ لکھا ہے تخلص کے دین میں ہم کہوں نا معلوم ہیں جس کے بارے میں  
بہ حدیث عجب کمال میں بات برداشت کرتے ہیں کہ اس دین کی عمر کل ۷۰ سال ہے تو حضور نے قسم فرمایا تو میری ان عجب  
سے زیادہ کمال میں تو چھوٹی غیر لکھا گیا اس کے فساد ہو گیا اور سرورق میں کتاب نے فرمایا ائمہ اربعہ تو میری ان عجب نے  
ہو گیا یہ نسبت پہلے کے زیادہ مدت برداشت کہہ رہے ہیں یعنی یہ ۱۱۲ سال برداشت کہتے ہیں کیا کچھ اور بھی میں تو حضور  
نے فرمایا اندر تو میری میں یہاں عجب کے کہ یہ تو ان ردخل سے زیادہ مدت برداشت کرتے ہیں چنانچہ کتاب میں ہے تو میری  
دیتے ہیں کہ کتاب کی امت صرف ۲۶۱ سال تک لکھا گیا کہ کچھ اور بھی میں تو حضور نے اس پر ائمہ اربعہ میں  
ابیہ تو ان کے کہ گویا یہ مدت دیتے ہیں کہ ہم ان دنوں میں سے ہیں کہ کتاب پر میری ان میں لکھا ہے اور میں نے یہ میں جلتا  
کہ ہم کہیں بات کہیں ابیہ اس پر لکھا ہے کہ ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت  
جس میں یہ کیا تھا کہ اس وقت تک رہے گی تو اگر آپ نے کہنے تو میں میں سے میں تو ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت  
تک زعم میں لکھا اور تمام ایام ان کو میری جلتا لکھا ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت ابیہ اس وقت  
پہلے عجلت میں عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت عجلت  
تسلیم کا اختیار کریں یا اگر نہ کریں اس حدیث سے سب سے سب سے سب سے سب سے سب سے سب سے سب سے سب سے سب سے سب سے  
اس حدیث سے تلاوت کرنا اور میری دور کے مستحب فایہ کوئی مجھے کہنا خود اس کی دلیل ہے لیکن اس عجب ایک احتیاط ہے۔  
احقر حق ہے کہ عرفی فرمان میں یہ حکمان الفاظ حق سے استاذیہ میں کہیں کوئی حق میں اور میری اس کے بعد تو ان پر ولایت  
کہنے کے اعتبار سے یہ الفاظ غیر حق میں ہیں عذا بھر میری کے اعتبار سے ان الفاظ نے تو ان سے سے ولایت ہو گئی جواب یہ  
ہے کہ یہ ولایت اگر حق میں ہے لیکن میری اس مشہور ہو گئی کہ جب میری اس کے بعد تو ان پر ولایت ہو گئی جواب یہ

\_\_\_\_\_

أود الله على الخلق المبسوطة مقسما بحالهم فما من حيث انما بساطا اسما لله تعالى ولادة  
 خطابه هذا وان القول بالاسماء السويحة الى الين في لغة العرب لان التسمية بثلاثة  
 اسماء نصادا مستكرمة عندهم وتؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى تستدعي تأخر الجوز عن  
 الكل من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالزمن.

ترجمہ :- یا الفاعل جس سے حروف مبسوطہ اور میں جو قسم بہ کہ حیثیت سے ہیں اور قرآن کی اس نے کہا گئی کہ اگر  
 حروف اسے اندر میں حیثیت شریفہ کہیں کہ اسما جس کے حرف مبسوطہ اور نظام ہاوی کے حروف ہاوی میں یہ بھی  
 نہ کہا جائے کہ الفاعل جس کو اسما سورتا دینے کا نظریہ لفظ عرب کے تاقول کے خلاف ہے اس نے کہا کہ یہاں تین  
 اصول کو لکھا کہ انہیں میں کلام کو کھانا کہتے ہیں اور اس کا مفہوم چیز ہے نیز کہ اس نظریہ سے اسما اور میں میں کلام  
 لازم آتا ہے نیز اس نظریہ کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کلام اور وجود کل سے کوئی ہو تو کلام مسمی سے نیز تاخر ہوتا ہے۔

دفعہ گذشتہ الفاظ مشہور میں اس پر جو کچھ عربی میں مثال کرتے تھے مثلاً مکتوبہ حبیبی زبان کا خط ہے اس  
 خط کو کہتے ہیں حبیبی جو ان کی اور قبیل پر بنا رہا تھا ہے مگر یہ کہ کلام اس پر دو زبان کا خط ہے اس کے  
 معنی ترازو کے ساتھ ہیں یہ نام الفاعل بھی ہونے کے باوجود عربی میں مستعمل ہیں۔

تفسیر :- اور وہ علی لغوی الزمر حصہ اور اس قول ہے جو حاضر اس کی شکل میں روایہ ہیں آپ جو کہا کہ اگر  
 ان الفاظ جس کے کوئی معنی بحسب الواقع نہیں ہوں گے تو قرآن میں ان کا لانا خطاب بالاجمل اور تکلف بالزجری من القول  
 کے قبیل سے ہو گا کہ ہم کو تسلیم نہیں کہ ان الفاظ کو سورتوں کے مشترک میں حروف مبسوطہ اور ولادت کرنے کے واسطے  
 ذکر کیا ہے اس بنا پر کہ ان حروف مبسوطہ کے اسما ہیں اب یہ بات کہاں کو ولادت کرنے کے لئے ذکر کرنے سے  
 غرض کیا ہے قرآن کے بارے میں دو قول ہیں ایک بہرہ کا دوم انقض کلام پر دیکھنا ہے کہ ان کو معنی ایقاذا و تفسیر کے  
 واسطے سورتوں کے مشترک میں ذکر کر دیا گیا اور ولایتا و تفسیر میں اس طور کو بھی حروف سے ہوا کلام مرکب اور ابھی  
 حروف سے تیار اور کلام محم باب اگر یہ کلام غیر از تہ کا ہے تو ہم اس جیسے لاکر دیکھیں کہ اس جیسے کلام ناہیں کہنے  
 اسما اسلمہ جو اگر یہ کلام ہاوی ہے کلام کے نہیں ہے اور انقض کلام ہے کہ ان الفاظ جو حروف مبسوطہ اور ولادت کرنے  
 کے واسطے ذکر کر دیا گیا اور وہ حروف مبسوطہ کہ حیثیت سے ہیں جن کی قسم کہا کہ ان کے سجاد ولایتی کے مضمون سورت  
 کو تہ کیلئے اب یہ بات یہ سوال کہ مضمون پر ہی انقض اس وقت ہوتا ہے قرآن کا جواب یہ ہے کہ حروف مبسوطہ میں اخرف ہیں اس  
 لئے کہ ان کے ذریعہ سے تمام اسما ہاوی اور صفات ہاوی کی ترکیب ہوتی ہے اور ان کے ذریعہ کلام کلمات تو محدود کی  
 جی ہے اور کلام اللہ اور تمام اسمائے گتہ ابھی سے مرکب ہیں ان تمام چیزوں کی جو کچھ حروف میں شرافت لگتی  
 اعتراف کے ذریعہ میں یہ کلام صحت ممکن ہے اور ایک ان صحت سے بھی بہرہ ہے جس پر اکثر لوگ متفق ہیں تو کو کہاں  
 تک سب لاکر آئندہ سب ہو گئے ؟

ومن القول الخ یہاں سے بھی اسما سورتوں کے واسطے پر تین اعتراض نقل کرتے ہیں اول یہ کہ ان الفاظ جو کلام



ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم اما الشعر فشاذا وما قيل ان عباس قتيبة  
 علي بن هذه الحرق منبغ الاسماء ومبادئ الخطابات تمثيل بامثلة حسنة الا ترى انه عدل  
 كل حرف من كلمات متباينة لا لتفسير لا لتخصيص بهذا العاني دون غير هذا لا لمقص  
 لفظا ومعنى

ترجمہ ہے۔ اور اتفاقاً یہی عربی زبان میں اس معنی کے لئے مستقل نہیں کران کو کلمات جیسے طور سے بطور اختصار  
 لیکن ان سے ان کلمات کی طرف اشارہ کیا جاتے اور بلا پیش کردہ شعر سو دہشت ازبے اور سہر والی حضرت ابن عباس  
 کا خزانہ اس میں اس بات پر توجہ کرنا مقصود ہے کہ جہود اس لئے حسن کا منبع اور خطاب الہی کے مبادی میں اور  
 ابھر رہے اس کی اچھی اور بھی خاص بیان قرار میں تم دیکھتے نہیں کہ کیا کرتی حرف نہیں کہیں کو حضرت ابن عباس  
 کے تحت لفظ کلموں سے انشاء کیا اور حضرت ابن عباس کا مقصود یہ کہنا نہیں اور نہ مقصود ہے کہ یہ جہود  
 اسی معانی کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے علاوہ ہر دلائل میں کریں گے۔ اس لئے کہ کوئی قرینہ تخصیص نہ لفظاً و معنی  
 ہے اور معنی۔

اوتیہ سرگرم شدہ پڑھتے ہیں ان کا جواب دیں گے جواب سننے سے پہلے بطور مقدمہ کے یہاں باتیں ذہن میں رکھتے اور  
 بات یہ کہ حکام بطور بیان کرنے کے لئے قیاس قرآنی کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اہل زبان کے استعمال سے احکام متعلق ہوتے  
 ہیں دوسری بات یہ کہ اگر کسی لفظ سے کوئی معنی اترنا سمجھ میں آئے ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس لفظ کے وہ  
 معنی ہوں بلکہ دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں یہی سب بات یہ کہ کسی لفظ کے معنی متعین کرنے کے لئے محض جواز دینے  
 لفظاً اور معنی چوتھی بات یہ کہ کسی لفظ کو مقرب بنانے کے لئے غور و فکر ہے کہ ال عرب اس لفظ کو ای معنی میں استعمال  
 کرتے ہیں جس معنی میں غیر عرب کے یہاں مستعمل ہے اس کا جواب سمجھ لیتے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے یہاں  
 کردہ معنی اول کو درست کرنا کوئی مشکل نہ ہے اور عربی اہل کو وہ معنی اول دراصل سے دیکھ کر بھی پہلی اور باقی سمجھ کر دیکھ کر بیان  
 کر دیا میں صحیح نہیں ہی شطاعت کیا تھا۔ کلان اتفاقاً یہی کو اتفاقاً کلام اور امتیاز ہر دلائل کرنے کے لئے زیادہ کو  
 در دلائل کے کوئی معنی نہیں ہیں تو ہم آپ کو پہنچتے ہیں کہ آپ کا یہ کہ یہاں سے انصاف کے نتیجے سے اگر بعض قیاسی چیز ہے تو  
 بالکل غلط ہے کہ مقدمہ اول اگر آپ لفظ کی تفسیر سے یہ کہہ رہے ہیں تو یہ کہ وہ پہلے سمجھ کر لفظاً یہی کا استعمال  
 کلام ہر دلائل کے ان کو در دلائل سے لفظاً کے معنی مستفاد نہیں ہوئے لہذا یہ کہ لفظاً یہی لفظاً یہی لفظاً یہی لفظاً  
 کرتے ہیں اور آپ کا یہ کہ اگر مستند ہر دلائل کے معنی یہ کہ ان لفظ سے مستفاد نہیں ہوئے لفظاً یہی لفظاً یہی لفظاً  
 سمجھ میں آتے ہیں اور کسی لفظ سے کسی معنی کا اترنا سمجھ میں آتا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس لفظ کے دوسرے معنی





والتسمیۃ بثلاثة اسماء انما تتسم بها اذا رکت وجعلت اسمًا واحدًا اعلى طریقة عظیمک فی اذانک انما تشر  
 اسم العبد فلا ذھیک بالتشویب یتوزع التسمیۃ بالجملة واللبیت من لشعر طائفة من اسماء اولیاء الجھم

ترجمہ :- اور تین اسموں کو اگر کسی چیز کا نام رکھا اس وقت مستحب ہے جیسا کہ جس طرح ترکیب بنائی اسم واحد  
 بنایا جائے لیکن جب اسماء دو کی طرح مجامعا رکھا جائے تو کچھ استحقاق نہیں اور اصل کے لئے جس سے سب کا عمل کمال  
 ہے کہ جنوں نے ایک ہی کلمہ کے بعد اسم اور لقب لکھا اس امر پر حرم الفجر متفق ہیں نام ہر کلمہ کے ساتھ تھوڑے بڑے کلمے لکھے اس پر  
 اذی ہے :

تیسرے مسئلہ : کہ اصل قسم اور فعل قسم اور درود قسم اور جواب قسم میں اور بڑے اور چھوٹے کے ساتھ اگر شواہد کے بعد لکھا کتاب اللہ ہے  
 اور صحیفہ میں ہے کہ جہاں بہت سے رکتیں ہیں تو جواب قسم سے شروع میں لانا مقید ہے اور اگر وہی ہے اور لکھا کتاب اللہ ہے  
 جہاں نہیں اور جہاں بہت سے رکتیں ہیں تو جواب قسم سے شروع میں لانا مقید ہے اور اگر وہی ہے اور لکھا کتاب اللہ ہے  
 اور لیصل نہیں ہوگی پس مسئلہ : اس صورت میں بہت سی اسنادیں آتی ہیں اور اصل عقد انسانی پر ہے اور  
 کہ وہ ان شاء خداوندی اصل ہے بلکہ افضحش کی بات میں خلاف اصل ہے اس پر کسی حدیث میں ہے کہ اگر تم چوتھے پر قرآن  
 نہیں پڑھو تو پھر جو وہی ہے اور لکھا کتاب اللہ ہے اور قرآن الحمد للہ اس آیت کے بعد اور قرآن الحمد للہ  
 بحالت جریا ہے جس سے یہ مسلم ہو چکا کہ اگر کاتب قرآن قسم سے لکھنا اور اصل کتاب اور دست ہے اور جواب یہ ہے  
 کہ میں سے مراد وہی قسم ہے یعنی میں اصل قرآن لکھا ہوں کو قسم میں پڑھنے کے لئے مستحب کر دے اور آیت قرآن  
 القرآن الحمد للہ قرآن کا قسم ہے ہر واقعہ میں متیقن ہوں اس وقت میں ہوں جبکہ قرآن قسم میں ان کو واجب لکھ کے فرما  
 ہے اس پر مختلف کرنا ضروری ہونا اور یہاں یہ ضروری نہیں بلکہ ہر مسئلہ کے قرآن کو واجب نہیں ہو۔

تفسیر :- والحق یہ ہے کہ اسماء اللہ میں سے مدارفہ کے اندر تین اقراء کے لئے تھے ان کا جواب دے رہا  
 ہے چنانچہ پہلا اقراء کا جواب ہے کہ میں نے دو صدقے ہیں اول تسمیۃ باسماء کربنات دوم تسمیۃ باسماء مشغول  
 یعنی ایک تو تسمیۃ ہے کہ دعا میں کوئی ایک کلمہ کہ کرب بنائی جاتا ہے جس طرح کہ علیک اور جبرہ کہ بنائی کسی کا  
 نام ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر کلمہ علیہ علیہ کسی چیز کا نام ہو جس طرح کہ اسماء اولیاء علیہ علیہ ہوتے ہیں  
 تین نامہ کے ساتھ کسی چیز کو دوسرے کا نام دینا تو عرب کے قاعدہ کے خلاف ہے یعنی میں ہوں کہ میں اس کو  
 بطور ترکیب بنائی تاکہ اسماء میں اور جہاں کسی چیز کا نام رکھیں کہ جو ترکیب بنائی عرب و اسیوں کے اندر ہوتی ہے لیکن  
 بطور اسماء مشغول کے کہ چیز کے تین نام ہو چکے ہیں چنانچہ مسیور کے قول ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر شعر  
 کے ایک حصہ کو جو بھی کہہ سکے ہیں اور دست بھی کہہ سکے ہیں اور حرم الفجر کے اسماء کا ایک حصہ بھی کہہ سکے ہیں تو اگر کلمہ مسیور  
 نے ایک ہی تین ناموں کے ساتھ رسوم کرنے کی ہرگز کسی کے ساتھ اتنا بات ویدی گریہ اسماء سب مشغول ہیں یعنی

والسنتی هو محمود السوء ولا سم جزئاً فلا اتحاد وهو مقدم من حیث ذاته وموخر باعتبار  
کونه اصلاً فلا دور۔

ترجمہ :- اور کسی پروری مولود ہے اچھا نام اس کا ایک ہے، یہ ابتدا نام دس کے درمیان کوئی تالی اور نہیں اور چونکہ جز  
بحیثیت ذات مقدم ہے اور نام سورہ ہونے کی حیثیت سے مؤخر ہے لہذا کوئی دور بھی نہیں ملے گا۔

ازلیتہ صلتہ شہاد علیہ علیہ میں اور سورہ کی بات اس بارے میں ماحول کی کے لئے کافی ہے اس لئے کہ قواعد سور  
جو کہیں تین اسم ہیں اور کہیں چار، بطور ماہر مشورہ سنتوں کے نام ہیں یعنی انصطیغہ، ناظم اور لا علیہ نام ہے اور یہ  
علیہ نام ہے بطور کہیب بنائی کے نام نہیں اور جب بطور کہیب بنائی کے نام نہیں تو خصوصیات قاعدہ جس مسئلہ  
سورہ کی کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے میں قاعدہ عرب کے خلاف لازم نہیں آیا۔

تفسیر :- والسنتی الخیر مدافعت کے دوسرے اعتراض کا جواب ہے جو اب کلام اصل رہے نہ خلاف اسم دس  
کی قیامت خود قیام کی کے بیان کر دہ قاعدہ کے مطابق اس موقع سے مرتفع ہے کیونکہ ایک قاعدہ بیان کی ہے کہ جب کل  
کو بہت سے اقسام عارض ہوں تو کل اور جز کا حکم ایک ہو تب اس سے معلوم ہوگا کہ اگرچہ استیضات عارض ہوں تو کل  
جز میں اعتبار ہو گا اور قواعد سورہ کے اندر یہ بات ہے اس طور پر کہ کسی قرآنی سورہ کا جو مدعی اس حیثیت سے  
کہ اسکو بہت سے اقسام عارض ہوں ہے چنانچہ ایک یا دو آیتوں کا یا  
مجموعہ کا نام ہے اور جب کہ پہلے کل کو مجموعہ میں صحت المجموعہ مانا اور نام کا اس مجموعہ کا جز مانا اور کل مجموعہ اور اس  
کے جز میں تفسیر ہو تب یہ اس نام میں بھی تفسیر ہو گا پس اتحاد کیلئے یہاں دور مقدم میں حیثیت فاعل و مؤخر  
باعتبار از کوہ اصلاً فلا دور۔ بیان سے تیسرے اعتراض کا جواب دے دیے ہیں۔ جواب پہلے دو باتیں سمجھ لیئے اول  
یہ کہ تاخر وضعی تاخر ذاتی کو مستلزم نہیں اور دوسری بات یہ کہ احتمالاً دور کے لئے یہ فرض دیا ہے کہ شی کا توقف علی نصف  
من جہت واحدہ ہونی ایک ہی جہت سے ایک شی کا توقف ہو اور اسی جہت سے توقف علیہ ہوجی کے دوسرے معنی  
یہ ہیں کہ ایک ہی جہت سے اس کے لئے تفہیم ثابت ہو اور اس جہت سے تاخر اب مشتے گان الفاظ بھی کہہ کر ہونے کا  
تقاضا تو یہ ہے کہ یہ مقدم اصل اور نام ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مؤخر چوں کہ اس وقت دور کے مرتفع ہونے کی ضرورت  
یہ ہوجی کہ جز تقدم ذاتی کو چاہتا ہے اور اسم تاخر وضعی کی پس یہ الفاظ بھی اپنی ذات کے اعتبار سے توسیع پر جز  
میں مقدم ہیں کیونکہ سورہ کی کے نازل ہونے سے پہلے ہی یہ الفاظ موجود تھے لہذا سمیت سورہ کے ساتھ متفق  
ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہیں پس جب تقدم اور تاخر کی جہتیں بدل گئیں تو پھر دور لازم نہیں آیا۔

والوجه الاول قرب الی التحقیق وادق اللطائف التنازیل واسلم من لزوم النقل وولوع  
الاشتراک فی الاعلام من واضع واحد فانه یجوز بالتفصیل علی ما هو مقصود علیہ :

ترجمہ :- اور ان اقوال تہذیبیہ کا سبب یہاں قول قریب قریب یا بوث کو پڑھا ہوا ہے۔ اور اگر ان  
منزل کے لطائف کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ نیز اس قول کے مطابق ان اعلام میں نقل و اشتراک بھی ماننا  
نہیں پڑتا جو ایک ہی واضع سے ثابت ہیں کیونکہ نقل و اشتراک کا واقع ہونا مقصود علمیت کے معنی ہے :

تفسیر :- والوجه الاول اقرب الی آخر مسلک بیان کرنے کے بعد جو ان میں ماقول میر کا مسلک تھا اور وہ  
کتاب میں پہلے مذکور بھی ہو چکا۔ اور مصنف نے وقیل بحرف حطفاً لکھا اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا اب اس  
قول کی تائید کر رہے ہیں۔ چنانچہ قرآن میں والوجه الاول اقرب الی التحقیق یعنی پہلی صورت زیادہ مستمر  
ہے تین وجوہوں کی بنا پر اول وجہ یہ کہ الفاظ بھی کا حروف بسانہ کے اسما جزا یعنی طور پر متفق ہے۔ لیکن  
اس کے علاوہ جو اور احوال ہیں وہ بعض احوال کے درجہ میں ہیں۔ بلکہ پہلی صورت اقرب الی التحقیق ہوتی ہے۔  
زیر جو چیز اقرب الی التحقیق ہوتی ہے وہ انسب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اسما جزا ہوتے کی صورت  
میں چند نکات بھی ماحصل ہوں گے۔ خلا وہی دو نکے۔ جو مصنف نے بیان کئے ہیں ایھا الاشیات المحال  
نفس القرآن۔ دوم اعمی از النسب ان تبلیغ القرآن پس جب اس قول میں یہ کچھ ماحصل ہوتے تو گویا یہ  
نکات قرآن کے موافق ہوتی۔ اور جو چیز واقف نکات القرآن ہو وہ انسب ہوتی ہے بمقابلہ غیر واقف کے بلکہ پہلی صورت  
انسب ہوتی بمقابلہ دوسری صورتوں کے تیسری وجہ یہ کہ اسما جزا ہوتے کی صورت میں اعلام کما مذکور نقل  
واشتراک نہیں ماننا پڑتا۔ بخلاف اس کے علاوہ کہ کما ان میں نقل و اشتراک لازم آتا ہے۔ اب سنے کہ کیسے لازم آتا  
ہے تو دیکھیں کہ دوسرا مسلک اسما جزا ہونے کا ہے یہ بات تو محقق ہے کہ ایھا العالم ہیں۔ اپنے سمیات کے۔ اب اگر  
آپ ان کو علم اتے ہیں سو نقل کے بھی ثواب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کا علم ہونا سو نقل کے اندر ماحصل  
ہو گیا پہلی صورت سے نقل کرتے ہوئے اگر ادا لے رہے تو اشتراک لازم آیا اور اگر بطور نقل کے ہے تو نقل لازم آیا  
بہر حال دوسری صورتوں میں نقل اور اشتراک فی الاعلام لازم آتا ہے حالانکہ ایک ہی واضع سے احکام میں اشتراک  
اور نقل بھیجے تو یہ اگر استدلال واضع میں نقل و اشتراک ہو بھی سکتا ہے اور نقل و اشتراک ایک ہی واضع سے بھیجے اس لئے  
ہے کہ یہ مقصود علمیت کے خلاف ہے کیونکہ مقصود علمیت یہ ہے کہ علم کے ذریعہ ہی علم سے خبر ہو جائے اور اشتراک و  
نقل میں العباد میں ہوتا ہے یہ پہلی صورت اسلم من لزوم النقل و اشتراک ہے۔ اور دوسری صورتیں غیر اسلم من  
لزوم النقل و اشتراک ہیں اور جو اسلم من لزوم النقل و اشتراک ہو وہ انسب ہوتی ہے بمقابلہ ان کے جو غیر

وقیل انھا اسماء القرآن ولذلک اختبرنھا بالکتاب القرآن. وقیل انھا سماء للہ تعالیٰ ویدنا  
 علیہ ان علیاً کو تم اللہ وچھہ کان بقول یا کفیف یاحتم عشق ولعلہ فی دیا متزلزلہا

ترجمہ :- اور وحی نے کہا کہ الفاظ قرآن کے اسماء ہیں یہی وہ ہے کہ قرآن میں کتاب اور قرآن کو ان کی خبر کیا کر  
 ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہی اسماء ہیں کہ الفاظ قرآن کے اسماء ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؑ کو کرم اللہ وجہہ لہ  
 استخوان یوں کہا کرتے تھے یا کفیف یاحتم عشق وغیرہ جو اب یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید حضرت علیؑ کا قصہ وروایا  
 منزلہا تھا لیکن اسے ان الفاظ کے آثار نے دئے !

(بقیہ گذشتہ) غیر اسلم یوں بجا چل صورت انسب !

تفسیر :- وقیل انھا اسماء القرآن کے اسماء میں خزانہ قول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اولیٰ اس سر سے علم  
 میں خزانہ عظیم کے اور پس یہ کہ متعدد آیات کے اندر ان الفاظ کو غیر عذر اور کتاب کو ان کی خبر کیا گیا ہے اور خبر  
 محمول ہوئی ہے مستند اور پر ہذا کتاب محمول ہوئی الفاظ قرآن پر اور یہی علم ہوئی تو ہم نے خود کیا کہ جو عمل کیا ہے تو  
 جو عمل سولہ علمیت کے اور کوئی غیر نہیں ملی۔ بلکہ ہم نے ان اولیٰ اس سر کو علم قرآن قرار دیا۔ اور کتاب کا الفاظ قرآن  
 پر عمل اس طرح ہے جس طرح علم پر عمل کا عمل ہوتا ہے جیسے نوید پر عمل شخص سیدہ انشخص میں رجل شخص ذی علم کا ذی  
 علم پر عمل ہو رہا ہے۔ اب یہی بات کہ وہ کسویٰ آیتیں ہیں کہ جہاں پر کتاب کا عمل ہو رہا ہے ان الفاظ قرآن پر وہ آیتیں  
 یہ ہیں آئم ذلک الکتاب۔ انھن کتاب القرآن ایک۔ الزکات آیات الکتاب لمیں۔ الزکات آیات الکتاب قرآن  
 میں۔ پس تک آیات القرآن۔ تم تنزل من الرحمن کتاب فقلت آیات قرآن عرشیٰ اس مگر ایک، عز وجل  
 ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کتاب کا عمل کیا گیا۔ اور کتاب کے عمل سے ہم کتاب پر آیات ہو گیا لیکن علم قرآن ہونا ثابت ہے ہوا۔  
 کیونکہ کتاب قرآن سے عام ہے اس بات کا جواب دینے کے لئے خاص صاحب نے القرآن کا لفظ صحابہ پر نہیں طرح کیا  
 کا لایا گیا قرآن کا عمل کیا گیا ہے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کتاب سے مراد قرآن ہے۔

وقیل انھا اسماء القرآن ولذلک اختبرنھا بالکتاب القرآن۔ وقیل انھا سماء للہ تعالیٰ ویدنا  
 علیہ ان علیاً کو تم اللہ وچھہ کان بقول یا کفیف یاحتم عشق ولعلہ فی دیا متزلزلہا

وقیل الان من اقصی الخلق وهو عبد الخدیج واللام من طبع اللسان وهو وسطها والیم من  
الشقیۃ وہی آخرها جمع بینہما لئلا یلحق العبد بالشیء ان یکون اول کلامہ واسطی واخرہ  
ذکر اللہ تعالیٰ

ترجمہ: اور ہمیں خبر کہ اگر کہ الف خلق کے آخری حصہ سے نکلنا ہے برسر آغاز ہے اللہ نام لوگ زبان سے  
دانا جو لمبے جو وسط آغاز ہے اور یم کی اور یم کی ہونٹوں سے ہوتی ہے جو خارج کا آخری حصہ ہے اس لئے اللہ سبحانہ  
نے اس سب کو (مثلاً الخ) میں کیا اور کفر اور انا کو اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ بندہ کے میں ختم یا ان مثال ہے  
کہ اس کے کلام کا اول واسطہ و آخر ذکر اللہ ہو

(تقریر مرگہ مشقہ) استمداد کے موقع پر مذکور اور بعد کی مثال سے بعینہ کہ وہ اللہ کے علاوہ کسی غیر سے مدد طلب  
کرے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اعلیٰ مرتبہ پر تھے لہذا یہ کلمات بطور استمداد کے استعمال کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ  
یہ علم میں اللہ تعالیٰ کے تعلق میں اس دلیل کا جواب یہ دیکھ اس قول سے قطعی طور پر استدلال میں ہو سکتا اس لئے  
کہ جو ممکن ہے کہ خلاف یہاں بخلاف ہوا واصل یا منقول ہو لیکن مضاف کو مذکور کے مضاف ایہ کو اس کے  
تمام مقام کر دیا پس یہ احتمال باقی تو استدلال باطل ہو گیا

تفسیر: ۱۔ وقیل الان الف الخدیج بیان کر رہے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اوائل سور میں  
ان الفاظ کو لاکر بندہ کو تعلیم اور تہذیب کرنا ہے نتیجہ اس طور کہ الف اقصی خلق سے نکلتا ہے جو خارج کا مبادیہ  
اور لام زبان کے اندر سے نکلتا ہے جو وسط آغاز ہے اور یم ہونٹوں سے نکلتا ہے اور یہ تہذیب کے آغاز ہے تو گویا  
کلام کی برعین راہیں ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے شروع میں یہ الفاظ لاکر بندہ کو تہذیب کر دی کہ دیکھو تمہارے کلام  
کے تہذیب پر معلول پر ہونا چاہیے مستحکمین کے یہ کیا رد قول ہو گئے اور وہ حق اور حق جو کتاب میں مذکور  
نہیں ہیں ان کو سنئے اول قول یہ ہے کہ یہ الفاظ حق اولی سور کے اندر کفار کو مشورہ کرنے کے لئے بطور حرف تہذیب کے  
استعمال ہوئے ہیں اس لئے کہ کفار کے لئے جب یہ گستاخ شروع کیا گیا کہ لا تسعوا لہذا القرآن والنفوا فیہ یعنی اس قرآن  
کو بالکل رد سے اذہر لوگ آپس میں نیکی دوسرے کو قرآن سے اعراض کرنے کی تلقین کرتے تھے چنانچہ واقعات میں  
چس کہ اگر کوئی شخص اطاعت کرے کہ میں آجنا تو یہ لوگ پہلے ہی سے اس کو سکھا کر شروع کر دے کہ دیکھو تمہارا کلام بد  
دنہ گھوڑا سے بیکار ہو جاؤ گے اور کھور ہو کر رہ جاؤ گے تو انہی کفار کے اعراض کی یہ حالت تھی اور اگر خدا تعالیٰ  
تھا کہ ہدایت و اصلاح بغیر قرآن سے ممکن تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے جب ان کی اصلاح  
کا ارادہ کیا تو اوائل سور میں انہی چیزوں کو ذکر کر دیا جن کے رد میں نہیں جانتے تھے تاکہ یہ ان کی توبہ ان القرآن

وقیل انه سئل استأثره الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما ينظر منه ولعلمهم ارادوا انهم اسرار بين الله تعالى ورسوله ورسولهم ليقصد بها انهم غايه اذيعل الخطاب بالانبياء

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ حروف تہجی وافر کی باتیں ایسی ان کی مراد کو لائے کہ ان کے اپنے علم کے ساتھ خصوص رکھا ہے اور اس کی قریب قریب خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے مروی ہے اور شاید صحابہ کا قصد اس سے یہ بتانا ہے کہ حروف تہجی اللہ اور رسول کے درمیان اسرار و رموز ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کو اس کے معانی کے سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا کیونکہ نبی علیہ السلام سے ایسے الفاظ کے ذریعہ خطاب کرنا جو مفید معنی نہ ہوں بعید ہے

دقیقہ مراد مشتہرہ کا سبب نہیں چنانچہ جب کفار ان الفاظ کو سنتے تھے تو تعجب ہو کر کہیں میں کہتے تھے سمعوا الیٰ یحییٰ محمد کر سنو تو یہ تم کی گھر رہے ہیں چنانچہ مشہور ہوا کہ تھے اور جب تو یہ ہوا کہ تھے تو میں نے بعد کا کلمہ سن کر غبار کے ہدایت باب ہوئے تھے تو کو با ان الفاظ کو لا کر کہیں کیا گیا کہ مشہور ہوا اور قرآن کو سن کر ہندو حرت تہجد کی کیفیت سے ذکر کرتے تھے اس طرح کہ ان الفاظ اور ان کے جملے ہیں دوسرا قول ہے کہ جو کلمہ اللہ جبرائیل سے ادا ہوا ہے اس نے اللہ تعالیٰ نے الفاظ کا شمار کیا اس بات کی طرف کہ انسان کو ہدایت کے پہلے مرتبہ پر بتقیم رسانا چاہیے اور اس کی طرف مراد شریعت ظاہر ہے یعنی شریعت ظاہرہ پر پوری طرح عمل کرنا چاہیے اور اس کی طرف ان اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ تم استقامت استقامت ہے اولیٰ لام حرکت وسطا نماز ہے ادا ہوا ہے اس دور سے اس کو لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ان کو ہدایت کے درمیانی مرتبہ کی طرف بھی توجہ کرنی چاہیے اور درمیانی مرتبہ سے مراد حقیقت ہے اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے راندریں جابدا نینیا سند و نیم شملنا سے اشارہ فرمایا ہے اور ہم جو کہ سنتیں نماز سے ادا ہوا ہے اور ہم کا شریعت مدد ہے اس لئے اس کو نکالتا ہے کہ ان کو ہدایت کے آخری مرتبہ پر پہنچا کر اس طرح ہونا چاہیے کہ اس طرح وادع ہوا ہے کہ اس کی ابتداء اور انجام صیغہ ایک ہی ہوتی ہے لیکن اللہ کے اندر اس طرح ہونا چاہیے کہ ہدایت اور رہنمائی سب کچھ اس کو سمجھا دے اور مرتبہ ثانی اللہ سے حاصل ہوا ہے اور اس کا نام حقیقت ہے اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے قل اللہ تم درہم فی خمس طیبون سے اشارہ کیا ہے یہ طیبین کے تکرار تھا

تفسیر :- وقیل انه سئل ان لوگ کافران نقل کر رہے ہیں جو تکلیف کے مختلف مشابہات کو غیر معلوم الملو کہتے ہیں چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ مشابہات صرف لار کی باتیں ہیں اللہ کے سوا ہندوں میں سے کوئی نہیں جانتا اور خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے بھی ہوا تو ان معقول ہیں وہ تقریباً اسی مسلک کی تائید کرتے ہیں کیونکہ حضرت

ابو کریم نے فرمایا کہ کل کتاب ستر و سترۃ اللہ فی الفکران اوائل السورہ عیسیٰ ہر کتاب میں کچھ راز ہوتے ہیں اور اللہ کے راز قرآن میں اوائل سورہیں اور خصوصیت شروع عثمان و ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ انحرورت المقطعۃ من الکتاب الذی فیہ فیفسر یعنی حرف مقطوعہ ایسی ہو سفیدہ چیزیں ہیں کہ جس کی تفسیر میں کچھ جاسکتی اور حضرت علی نے تفسیر ایمانی کل کتاب معقودہ و معقودہ بذا الکلمت ابی خردن ابیہار فیسی ہر کتاب میں کچھ اختصایات ہوتے ہیں اور اسی کتاب کے اختصایات شروع ہوا ہیں یعنی بنیامی کچھ ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کو کاتب اور مکتوب اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے اور راز کی سورہ بھی قرآن کے ان اختصایات میں سے ہیں جن کو غیر خبریں : اختصایات بودیکجو ان اقوال محاسبہ سے معلوم ہو کہ یہ سب راز کی باتیں ہیں اور راز اس کہہ گئے ہیں جس کو راز دار کہنے سلاوا اور کہوں نہ جانتا ہوں لہذا ثابت ہو گیا کہ یہ الفاظ اچھی اور مشاہدات غیر معلوم المراد ہیں چونکہ تامل صاحب شافعی اللہ بہب ہیں اور خواصہ مشکبیں کے مسلک کو مانتے ہیں اور انھوں نے صحابہ سے مکالمیں کے فی الکف کی یاد دہانی اس وجہ سے تامل صاحب نے ان اقوال کی تامل کی اور کہا کہ صحابہ کا یہ قصد نہیں تھا کہ ان کی مراد ہی معلوم نہیں بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ راز کی باتیں ہندوں کو انھیں سمجھا کے قصد نہیں کیا گیا اور ہندوں کو سوجھایا گیا قصد نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ ہند سے صحیح بھی نہ ہوں کیونکہ عدم قصد انقباس سے عدم اقبام لازم نہیں آتا لہذا مشاہدات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوا نیز شوافع یہ کہتے ہیں کہ اگر راز مستخفی فی العلم کو بھی مشاہدات کی مراد معلوم نہ ہوگی بلکہ وہ بھی صرف من کر آئنا ہی کہیں تو پھر عالم اور ہمال میں فرق ہی کیا رہے گا نیز امام رازی نے فرمایا کہ اگر اللہ پر وقف کر دیا جائے اور المراد مستخفی فی العلم کا اللہ پر عطف دیکھا جائے تب بھی مشاہدات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ مشاہدات کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اچھا اور ختم کر دیا ہے تو اس کا بار ہے یا اس جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک علم بالامصال دوم باتیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اور علم بالامصال کو ختم کر دیا ہے علم باتیں کو نہیں لہذا باتیں سے کہ ہندوں کو باتیں مشاہدات کا علم ہو جیسے کہ ایک موصوفہ اللہ تعالیٰ نے علم غیب کو اپنے اور ختم کر دیا ہے تو کیا کسی دوسرے کو علم ہے ہی نہیں ہاں دوسرے کو بھی علم غیب ہے مگر باتیں اور اللہ تعالیٰ کو بالذات ہے بلکہ اللہ برواق کر کے بھی مشاہدات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا یہ کل چودہ اقوال ہیں پہلے تیرہ مشکبیں و خواصہ کے ہیں اور سب سے آخر کا غیر مشکبیں کا ہے !

فان جعلتها اسماء الله تعالى او القملان او السوكان له لفظ من الاعراب والرفع على الابتداء او  
 الخبر وال نصب بتقدير فعل القسم على طرية الله لافعل بالنصب واخبار ما ذكرنا والبحر على  
 اضمار حرف القسم ويتاقي الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت غمزة او موازنة لفظا كحرفائه  
 كما يابل والحكاية ليست الا فيما عند ذلك وميعود اليات ذكره مفضلان تشد لله تعالى  
 وان بقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كل في حينه لرفع بالابتداء  
 او الخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجزعا على اللفظين  
 في الله لافعل وبمحو كقسمية بالفعل بالقدرة وان جعلتها بعض كلمات او اوصافا متفرقة  
 متفرقة حروف والتبسيه لم يكن لها عمل من الاعراب كالجمل المبتدأ والفتحة المتعددة  
 وبوقوف عليها وقف التمام اذا قد رتب بحيث لا يحتاج الى ما بعد ها

ترجمہ :- پس اگر ان الفاظ آجہ کی کوئی سیما یا اثر نہ ہو تو ان کے اسماء قرار دو تو ان میں سے اعراب سے ایک لفظ  
 لفظ یا خبر بنائے یا خبر بنے لفظ یا مقدر فعل قسم نصب جیسا کہ اللہ لا فعلن کذا و نصب لفظا اللہ وار ہے یا انکو  
 نصب فعل قسم کے بخلاف کسی دوسرے فعل مثلا لفظا ذکر مقدر لائن کر یا مقدر حرف قسم عربہ اور جو الفاظ مفرد یا مفرد  
 کے ہم وزن ہیں مثلاً قسم کر وہ یا بل کا ہم وزن ہے ان میں اعراب فعل میں ہو سکتا ہے اور اعراب کلان میں اور جو  
 مفرد ہیں اور دو موازن مفرد ہیں کا اعراب صرف کلان ہو گا اور اس قسم الفاظ اس کا مفصل ذکر تقریب پھر آجہ اور اگر ان  
 الفاظ آجہ کو ان کے معنی پر قرار رکھو تو اگر ان کو حرکت من ہذا الحروف کی تاویل میں ملاؤ تو یہ جسد اربا خبر ہونے کی  
 بنا پر عمل دفع میں ہوں گے جیسا کہ قبل میں بیان ہو چکا اور اگر ان کو مقسم بناؤ تو جس طرح ان الفاظ میں دو  
 نفیس ہیں وہی ان میں سے ہر ک کو حاصل ہوں گی یعنی نصب یا خبر اور فعل مقدر سے لے کر یہ جملہ قسمیہ میں ہوں گے  
 اور اگر ان کو جسد اکر یا اصوات یعنی حروف اردا مکر یا جو جنس حروف تنبیہ کے درجہ میں آتا رہا یا انو جس طرح  
 جمل متناظر اور مفردات مفردہ کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہوتا اس طرح ان کے لئے بھی عمل اعراب نہیں  
 ہو گا اور ان پر وقف و قیام ہو گا بشرطیکہ تقدیری عبارت اس طرح کی ہو کہ بعد کی طرف امتیاز نہ  
 رہے

تفسیر :- فان جعلتها الخ الخ صواب نے الفاظ آجہ کے بارے میں کہا تھا کہ اگر وہ ان کے کسما تو مرکب

میں ہوں تو یہ صوبہ چوں گے اور ان پر سکون وقف ہو گا اور اس کے بعد تقاضی صاحب نے واصل سو کی ملو پر وقفاً  
نسب و انحراف برہانی: یہ بیان ہے اعراب و ناک حالت بیان کرتے ہیں اس کے سمجھنے سے پہلے دریا میں کچھ لینے اول  
بات یہ کہ اعراب کی تدقیق میں ایک اعراب فعلی اور دوسرا اعراب حکائی اعراب فعلی سے مراد لفظوں میں حرکت  
اعراب سے آگاہی اور اعراب حکائی کہتے ہیں اس حالت اصل یہ کہ جو مقولہ الہ کے اندر بعد اس نقل میں باقی رکھا جائے  
خواہ وہ لفظ جس کو نقل کیا گیا جسے جو خواہ مفرد جہ کی مثال یا یا شریعہ اور فرد کی مثال خرب مثال اس میں ہے۔  
اور اعراب فعلی مفرد اور موزن مفرد میں ہوتا ہے خواہ افعال مفرد پر یا بطور مرکب بیان کے اور اعراب حکائی عام ہے  
مفرد اور غیر مفرد دونوں میں اور اعراب حکائی کی صورت اور اس صورت میں ہر سو کی مثال لفظہ میں کا مستقل  
انے میں اصلی یعنی حرکت بسیط میں اسماء معدودہ کی طرح سکون کے ساتھ اکثری تھا اس حالت اکثر یہ کلمات کا  
سات اصلی مان لیا گیا اب جب ان الفاظ میں کو دوسرے کسی معنی کے اندر نقل کریں گے تو ان کو سکون  
پر باقی رکھنا اعراب حکائی ہو گا دوسری بات یہ کہ وقف ہتے ہیں کلام کو اس حد سے جدا کر دیا اور وقف کی دو  
قسمیں ہیں وقف مجزی وقف منہ کلام غیر مفید وقف وقفہ وقفہ ہے اور کلام مفید وقف وقفہ میں ہے بجز وقف جس کی دو  
قسمیں ہیں وقف کلام اور وقف کلمہ اگر باقی ہے تو وقف کلمہ ہے اور اگر باقی ہے تو وقف کلمہ ہے اس سے واضح ہو  
کی چیز میں ہیں جو اس کو کہتے ہیں اس کی مقولہ ہلکے اور دین موزن میں خبر مقولہ کہ لفظی ہو سکتی ہے موزن میں کہ کو لفظ  
کلام مانو یا قرآن کا یا سورۃ کا یا ہر صال کچھ صال الفاظ پر دفع میں آسکتا ہے اور نصب بھی اور دوسری حالت توبہ دار  
ہونے کی وجہ سے یا خبر ہونے کی وجہ سے اگر ان اوائل سے کو کو متباد مانا جائے اور ان سے مراد لفظ کلام ہو تو لفظ اللہ  
خبر مذکور ہوگی تقدیری عبارت ہوگی بقیہ اللہ اور اگر قرآن یا سورۃ کا نام مانا جائے تو لفظ الحمد خبر مانا جائے گا  
مثلاً الحمد اللہ کتاب اور اگر ان کو خبر ہونے کی وجہ سے رفع پر خاص جائے تو ان سے پہلے مبتدا مذکور ہو گا مثلاً ان  
سے مراد الحمد کلام ہے تو مبتدا مذکور ہو گا اتنا تقدیری عبارت ہوگی انا الحمد اور اگر سورۃ یا قرآن کا نام مانا جائے  
تو مبتدا مذکور ہو گا خدا تقدیری عبارت ہوگی ہذا الحمد اور ان پر نصب ہونے کے لفظ کے تقدیر ہونے کی وجہ سے اب  
جگہ فعل قسم تقدیر ہو جیسے اللہ لا فعلن تقدیری عبارت ہوگی یا قسم اللہ لا فعلن کذا یا قسم اللہ شری فی فعلی  
قسم تقدیر ہے۔

واذا لا تزداد الحمد قسم فذاک الامۃ اللہ الشریعہ

اس شعر میں الامۃ اللہ منصوب ہے اتم فعل مقدور کی وجہ سے

ترجمہ: اور جب روٹی کو گوشت میں ڈوبو دیا جائے تو خدا کی قسم وہ خرید بن جائے گا

یا فعل قسم کے عسلہ کہ کلام دوسرا فعل تقدیر ہو جیسے اذکرکم اور ان حرور پر جرحی آسکتا ہے اس صورت میں  
حزب قسم کو مقدور اس بارے میں کہ جس کی وجہ سے خبر درہوں گے اب رہی بات کہ ان میںوں صورتوں میں اعراب  
لفظ آئے گا یا حکائی کہتے ہیں کہ الفاظ مفردہ میں اور مفرد کے جو فعلی میں اعراب لفظ اور حکائی و موزن کا  
مفرد کے موزن کی مثال جیسے کہ تم ہا میں کے دل میں پر ہے اور باقی مفرد ہے اور ان دونوں کے عسلہ میں اعراب

ولیس شیئ منها لیت عند غیر الذکوفین، فاما عندہم ذالم فی مواقعتہا والیس وکفیض  
وطنہ وفسمہ ولس وحم آیت، وحم فسق آیتان والیاتی لیست بآیات وذلہ التوفیق  
لاجمال للقیاس فیہ؛

ترجمہ :- اور ذکوفین کے علاوہ دیگر علماء کے نزدیک الفاظ آیت میں سے کوئی ایک آیت مستقل نہیں، اب رہے  
موسیس کو ان کے نزدیک الموضع آیت میں ہے اور الفسق اور کفر قفس اور طہ اور طسم اور لیس اور حم ایک آیت ہے  
اور حم فسق دو آیتیں ہیں، اور فیہ جو الفاظ آیت میں ہیں وہ ذکوفین کے نزدیک بھی آیت ہیں اور کسی شیئ کے آیت یا آیتیں  
ہونے کی تفسیر فوسقی چیز ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں؛

البتہ مسئلہ دستہ مکانی کہنے کا، اس کی مفصل بحث تقریباً آجائے گی، اور گویا کہ بقول نہا جائے تو بہتر من صورتیں ہیں  
ایک یہ کہ ان کو بعض کلمات کے ٹکڑے اور ازل کا مجموعہ بنا یا جھلے تو ان پر کوئی عمل اعراب نہیں ہوگا جیسے کہ تفسیر  
مسائل الفاظ و صرفیات محدودہ زید و عمر بکر وغیرہ اس کا قائل قطرب ہے، دوسری صورت یہ کہ ان کو قسم بنایا جائے  
اور داخل قسم مندر کی وجہ سے منصوب مانا جائے، اعراف قسم کے مقدار ہونے کی وجہ سے خبر و قرار بنا جائے جیسری صورت  
یہ کہ ان کو ان کے معانی پر باقی رکھا جائے اس صورت میں بھی ابتداء یا خبریت کی وجہ سے منصوب ہونے کا عیب نہیں، المکان  
من جرد المحدث تھیں، یا المحدثیہ مکان من جرد المحدث اس کے بعد قاضی صاحب نے کہا کہ اعراب کی جتنی بھی صورتیں  
ہیں ان تمام میں جس وقت ما بعد سے کسی تعلق نہ ہو تو ان الفاظ آیت پر وقف نام ہوگا، اور یہ صورت اس وقت پر مستثنیٰ  
ہے جب کہ ان کو خبر مانا جائے مثلاً مذکور کی۔

تفسیر :- ولیس شیئ منها لیت عند غیر الذکوفین سے اوائل سورہ کے آیت مستقل یا خبر حقل ہونے کے اندر جو احوالات ہیں اس کو  
نقل کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذکوفین کے نزدیک تو اوائل سورہ میں سے کوئی بھی فقرہ، سورہ آیت نہیں ہے لیکن  
ذکوفین کے نزدیک یا رقبہ میں، ایک قسم تو انکے آیت میں سے ہے ہی نہیں، دوسری قسم وہ ہے جو آیت تو نہیں ہے مگر منہ  
آیت میں ہے اور اس کا مصداق صرف آیت ہے اور تیسری قسم میں ہے کہ جو ایک آیت ہے اور اس کا مصداق الفسق اور  
کفر قفس اور طہ اور طسم اور لیس اور حم ہے اور چوتھی قسم یہ ہے کہ جو دو آیتیں ہیں اور اس کا مصداق حم فسق ہے آخر کہیں  
قسموں کے مسئلہ وہ جتنے اوائل سورہ میں وہ سب پہلے قسم میں داخل ہیں لیکن قسم کا آیت اور آیتیں ہیں تو فیہ ہے قیاس  
کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے، ایک شبہ یہاں جو تاہم وہ یہ ہے کہ جب آیت یا آیتیں جو ان تفسیر سے تو مجر کو نہیں اور غیر  
ذکوفین میں اختلاف نہ کیا جیسے، ابواب اس کا یہ ہے کہ حسب اختلاف انبیاء و روایت دعویٰ علیہا اور روایت ہے علیہا

ذلك الكتاب. ذلك اشارة الى السماء اقول بالمثل من هذه الحزنى او غمهم بالسوءة او القلبن  
فانه لا تكلمه وكقضى او وصل من المرسى الى المرسى اليه صار متباعدا واقتير اليه بما يتاخر الى  
البعيد وقد كبره معنى اريد بالسم السوءة لانه كبر الكتاب فانه خيره او صفته الذى هو هو والى  
الكتاب نيكون صفته والمراوده الكتاب انموذ انزل بقول تعالى ناسئلكم اليك قوة لا تقيى  
وهو او الكتب المقدسة

تشریح یہ: فلک سے اہل کی طوفان اشارہ ہے اگر ہم کو کائنات میں بندہ و غوث کو داخل میں لیا جائے یا اس کی تفسیر سورتہ یاقین سے کی جائے اس لئے کہ جب نام کا لفظ ہوا اور اس کے معنوں زبان سے گذر گئے اور دراصل کی عبارت سے مراد الہی کے پاس پہنچ گئے تو گوہر اور ہوا میں جوئے غلام خاں خاں ہند کے ذریعہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا اور جب اہل سے سورۃ مراد فی عبارت سے تو فلک کو گذر کر فلاں سے ہے کہ کتاب کے کہ کتاب فلک کی خبر ہے یا اس صفت ہے کہ فلک اور اس کے اور میلان و فاصلہ ندارد یا فلک سے اشارت کتاب کی طرف۔ ورنہ صورت کتاب فلک کی صفت ہوگی اور اس سے وہ کتاب مراد ہوگی جس کے ذیل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے ہے قرآن۔ انا مستغنی عنک قولہ تعالیٰ۔ اور اس جیسے دوسرے اور کتابت میں کیا ہے یا اس کے ذیل کرنے کا کائنات صاف میں وعدہ ہو گا کہ ہے !

والفقیہ عسکندر متعاً: آیت اور ائمہ میں جو ملے کہ روایت کا کوئی نہیں نے اعتبار کر لیا اور غیر کو نہیں نے اعتساب اور نہیں کیا۔

تفسیر: ذلک الکتاب لغز ذلک کا شمار دو چیز میں ہو سکتا ہے۔ ایک کتاب دوم ایک کتاب کو شمار کرنے والا۔  
 رہنے کی صورت میں الکتاب صرف صفت ہو گا ذلک کی اذکار کو شمار کرنے کی صورت میں الکتاب صفت اور خبر  
 دونوں ہو گا کہ جس صورت کے لغز الکتاب کو شمار کیا جائے تو قرآن وار دوسرے کتبہ الیہ سابقہ کا ذکر ہونا  
 ضروری ہے اور یہاں کتاب کا یہاں نہیں مگر وہ نہیں تو خبر ذلک کا شمار الیہ کتاب کو قرار دینا اسے درست ہو گا جواب یہ  
 ہے کہ کتاب سے مراد وہ کتاب ہے جس کے زائل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے خود قرآن کی بعض سابق آیتوں میں خود پہلی آیتوں  
 میں کر لیا ہے سابق آیت یہ ہے۔ انا سنزل علیک قرآن تفسیر: اور سابق اس لئے ہے کہ یہ سورہ منزل کی آیت ہے اور  
 سورہ عرض کی جس میں اجتہاد وحی کے اند میں نازل ہوئی نیز مستقر تک فتوح جس میں کتاب کا وعدہ ہے اور یہ بھی  
 ہے اور اس کی صورت تقدیر کے اندر اس کا وعدہ کیا گیا تھا جس میں کتاب کا وعدہ ہو چکا ہے تو جو کہ الحور کا لفظ  
 جو ثابت بنا ذلک کے شمار الیہ کا غیر مکرر ہوا اند میں آیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ذلک کا شمار الیہ تم کو قرار دیا  
 جائے لیکن آتم ذلک کا شمار الیہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ لقم سے مراد ان لوگ جن پر اللہ عزوجل نے یا قرآن کا

نہ ہو۔ گمان تینوں صورتوں میں اقراض دار ہو گا۔ اقراض یہ ہو گا کہ ایک کاشا دار بعد ہوتا ہے اور آپ جس کو شاکر قرار دیتے ہیں وہ تمام اکل غریب مقرر ہے جس نے ایک کاشا کو شاکر قرار دینا کبھی درست ہو گا۔ قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اگر شاکر الیہ بظاہر تخریب لیکن وہ وجود کی بنا پر وہ بعد ہے اصل وجود ہے کاشا دار (یعنی کلام لفظی ہے) اور کلام عقلی رفعت سے اس ہے لیکن قبر حقیت انذات و اس کا غریب عین باقی حق راہین کے ساتھ کرتے ہیں عین الیہ اس عین وجود نظری میں باقی نہیں رہ سکتا۔ اور جب اتم عین میں سبب الیہ تھا تو یہ عین ہی اس کا فکر کیا گیا اور زبان سے گذرنا تو ممکن ہوتا ہی بعد ہو گا کیونکہ جو چیز زبان سے گذر کر ہے وہ گویا فوت ہو جاتا ہے اور فوت جزو الیہ جزو کو عین واقعہ بہت ہی بعد سمجھنے میں جیسا کہ قول ہے ما بعد انات اور ما قرب اجزائے نفسی جو چیز قوت ہو گئی گویا وہ بہت ہی بعد ہو گئی۔ اور جو اسے والی ہے وہ گویا قریب تر ہے تو واسطی بہ نکلا۔ اتم تکلم کے بعد بعد تر ہو گیا۔ اور جب بعد تر ہو گیا تو ذکر کو تو سمجھنا آ رہا ہے اس کے لئے استعمال کرنا صحیح ہو گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اللہ کی جانب سے حضور تک پہلے اتم کے کلمات سے توجہ ہو کر اللہ سے الگ کلمات کی دردی ہو گئی اور جب دردی ہو گئی تو وہ بعد ہو گئے لہذا تک کلمات والیہ قرار دینا درست ہو گیا۔ علامہ سکا کی نے ایک کاشا استعمال کر کے ایک دوسری وجہ بیان کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ اتم جو ایک کاشا الیہ ہے اگر جو یہ لفظوں میں تخریب کر دیتے بعد ہے اور درستی اس لئے بعد ہے کہ ہر اشراف جزو الیہ کا اور حرکت یعنی الیہ متعالی کے اسرار و اس کے صفات اور کتب آسمانی انہیں جیسے حرفوں سے مرکب ہے اور جو کلمہ اسرار و صفات اور کتب آسمانی اشراف میں مدخلان کا اور تخریب میں اشراف ہو گا اور درستی کے اعتبار سے اسے اتم جو کاشا ممکن اس بعد تر کو بعد مکانی کے منظر میں ہی دیکھ لیں۔ پھر اس ذکر اتم استارہ کو جو بعد مکان کے لئے استعمال ہوتا ہے ذکر کر دیا۔ اتم کو اتم صورت قرار دینے کی صورت میں دوا اقراض ہیں۔ اول یہ ہے کہ سورۃ مؤمن ہے۔ بعد اتم جو اس کلام ہے وہ بھی مؤمن ہو گا اور مؤمن کے لئے اتم استارہ تک استعمال ہوتا ہے۔ بعد اتم کے کہنے کے کلمہ مستعان کرنا چاہیے۔ دوسرا اقراض یہ کہ سورۃ جز ہے اور کتاب کہی ہے۔ اول کل حمل پر نہیں ہوتا ہے بعد انکتاب کا جس اتم پر جس سے سورۃ ہے کہیے درست ہو گا پہلے اقراض کے دو جواب ہیں۔ قاضی صاحب کے جواب کا واسطی یہ ہے کہ جب اسم اشارہ اور خبر ہوا ہے اشارہ الیہ اور خبر ما بعدت کے درمیان اور خبر ما بعدت اور اسم اشارہ کے درمیان ذاتا و بعدا قاطعاً اتحاد ہو تو نہ کہ خبر و ما بعدت کے اندر خبر و صفت کا یا ظاہر کیا جاتا ہے بین خبر اور صفت اگر نہ کہ خبر و اسم اشارہ نہ کہ کلام اشارہ ہے اور اگر خبر و صفت مؤنث ہو تو اسم اشارہ مؤنث لایا جائے جس طرح کہ قرآن پاک کے اندر فلما راى الشمس ازددت ظلالاً بالذیل میں مذکور اس قاعدہ کے تحت استعمال جواب و در خطا خبر و خبر جاتا تھا کہ ہوا آواز اس نے مگر خدا کا اشارہ شمس ہے اور شمس مؤنث معنوی ہے لہذا اس کے لئے اسم اشارہ بھی مؤنث لایا جائے تھا مگر یہ کہ قاعدہ مذکورہ کے تحت مذاک خیر لفظی عکس و ان کے لئے مذکور کر لایا گیا اس ذکر انکتاب میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوا ہے یعنی انکتاب ہو کر ذکر کی خبر اس کی صفت ہے جو کہ خبر ہے اس لئے ذکر مذکور لایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کے اقراض کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اتم مؤنث اس وقت میں ہوا جبکہ اس سے مراد کل کتاب ہے۔ بعد از اظہار خبر و الاشارة الیک کے نہیں ہے اور جب کل کتاب مراد ہے تو کتاب کا کل اتم پر درست نہ سمجھ کر کل حق کل پر مراد ہے یہ کہہ جائے کہ انکتاب جو کل ہے اس سے بعض کتاب یعنی سورۃ مراد

وہو مصدر ماضی بن المفعول للعب لغة او تعال بنی للمفعول كاللباس ثم اطلق على المنظوم  
عبارة قبل ان يكتب لان ما يكتب واصل الكتاب الجمیع ومنه الکتابیۃ :

ترجمہ :- اور لفظ کتاب مصدر ہے اور بنی مکتوب کو مصدر کتاب سے عبارتہ تغیر کر دیا گیا اس وقت بنی المفعول ہے  
جیسے لباس ملبوس کے معنی میں ہے مکتوب کا استعمال اس مضمون پر کرنے لگا جو عبارت کے طور پر لکھنے سے پہلے ذہن میں مرتب  
کرنی ہوتا کیونکہ وہ بھی مکتوب لکھا ہی ہوتا تھا اور کتاب کے ارد کتب کے معنی آٹھا کرنے کے ہیں اور کتب سے مشتق کر  
کے تیار شدہ کراؤ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بہت سارے متکثر اس لکھ ہوئے ہیں :

دو مقدمہ گذشتہ دیکھا اور اطلاق بالکل واداء الجہد کے قبیلہ سے ہے اور جب بعض کتاب مراد ہے تو بحر الکتاب کا محل  
انہم یعنی سرور پر بھیج ہے :

تفسیر :- دو مصدر اور تیس ای سے لفظ کتاب کی لغوی بحث کر رہے ہیں کتاب کی اصل کتب ہے اور کتب کے  
معنی آٹھ ہیں یعنی کرنے کے عرب والے کہتے ہیں کثبت اخیل یا خیل یعنی میں نے گھوڑوں کو گھوڑوں کے ساتھ جمع کر دیا اس  
مناصب سے لے کر کو کتبہ کہتے ہیں کیونکہ اس کے اندر اجتماع ہوتا ہے اور کتاب کو بھی کتاب اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے  
اند میں بہت سے مضامین کو جمع کر دیا جاتا ہے ۔ میر حال کتاب کی اصل کتب ہے پھر لفظ کتاب کے اندر دو احوال  
ہیں مصدر ہے یا افعال کے دونوں لازم صفت بنی المفعول ہے اگر کتاب مصدر ہے تو اس کے معنی ہوں گے لکھا پھر  
مبدا لفظ نام و کھد یا کیا جن مکتوب کا مصدر کتاب کے ساتھ اس لئے کہ اس مکتوب کے ساتھ مصدر کتاب کا کمال  
تعلق ہے جو با کھد مکتوب میں کتاب بن گیا جس طرح کہ کسی مغرب کا مصدر ضرب کے ساتھ نام رکھ دیا جائے تو گویا  
اس سے اشقی یا م یا قیاسی کے قبیلہ سے ہے اور اگر لازم صفت بنی المفعول ہے تو معنی میں مکتوب کے جو کلام جس طرح  
کو لیا جس میں میں ملبوس کے ہے پھر حراز استعمال ہونے لگا اس چیز کے اندر کہ جو عبارت کے طور پر ذہن میں منظوم و مرتب  
ہے دو نام رکھے گی یہ ہے کہ مکتوب اس کو بھی لکھا جاتا تھا تو اس صورت میں کتاب کا اطلاق عربی ان اند میں کے اگر  
تسمیۃ اشقی یا م یا قیاسی کے قبیلہ سے ہو گا :

اَلْاَرِیْبَ فِیْهِ مَعْنَاهُ اَنْ لَوْ تَصَوَّحَ وَسُطُوْعُ بَرِّهَا نَهَ بَحِیْثٍ لَا یَزِیْتُابُ الْعَاقِلُ بَعْدَ النَّظَرِ الصَّحِیْحِ  
 لَوْ كُنْ وَحِیَا بِالْمُفَاحِدِ الْاَعْيَا اَزْ لَا اِنْ اَحَدًا اِلَّا یُزِیْتُابُ فِیْهِ الْاِتْرَی اِلَى تَوْنِهِ تَعَالَى وَاِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ  
 قَرِیْبَ تَمَّا نَزَلْنَا عَلٰی عِبْدِنَا فَاَتَوُا اِلَیْسُوْرَیْ فَمِنْ مِثْلِهِ فَاَنَّهُ دَا اَبْعَدُ الرِّیْبِ عَنْهُمْ بَلْ عَرَفُوْهُمُ  
 الطَّرِیْقَ الذَّرِیْعَةَ وَهَوَانُ یَجْتَنِبُهَا وَاقِیْ مَعَارِضَهُ نَجْمٌ مِنْ نَجْمُوْعِهِ وَیَسْبِقُ لَوَاقِیْهَا غَاثٌ یَجْرِیْ مِنْ دَمْعِهِ حَتّٰی  
 اِذَا جَعَزَ وَاعْتَبَرَتْ حَقِیْقَتُ لَهْمٍ لَنْ یَلِیْسَ فِیْهَا اَحْمَالٌ لِشَبْهَةٍ وَلَا مَدْخَلٌ الرِّیْبَةِ وَقِلُّ مَعْنَاهُ لَا اَرِیْبَ  
 فِیْهِ لِلْمُتَقَبِّلِیْنَ وَهَذِهِ حَالٌ مِنْ اَنْضَاعِ اِلَّا الْجُزْءُ وَالْعَاطِلُ فِیْهِ الظُّفْرُ الْوَقْعُ صَفْحَةٌ لِلْمَنْقُصِ۔

ترجمہ :- لا اریب یہ کہ معنی میں کہ قرآن حکیم الہی دھماکت کی دہریے اور روشن دلائل کی بنا پر اس درجہ پر فائز ہے کہ  
 صحیح نظر ڈالنے کے بعد کوئی ہوشیار شخص اس کے پیغام خدا پر نہ اور دلائل عظیم سے بڑے بڑے میں ہشہ نہیں کر سکتا یہی  
 نہیں کہ قرآن میں کسی ایک کو بھی مستحب یا نہیں ہو سکتا۔ اے تعالیٰ کے فرمان والے ان قسم کی رب الایہ پر نظر ڈالنے کے بعد اس  
 آیت میں منزلِ بلہم سے رب کی نئی نہیں فرمائی بلکہ وہ طریقہ صحیح اور باجوان سے رب کا انداز کر دے اور طریقہ کہ اس کی  
 آیت میں ایک معلوم آیت کا مثل لائے میں عنایت کریں اور اس میں اپنی انتخابی کو شش کر کے کہ اس میں ہر قسم کا متوازن  
 و محال مانے سے عاجز ہو جائیں گے تو آپ ہی معلوم ہو جائے گا کہ قرآن میں شہد کی کوئی گنجائش نہیں اور رب کو دخل ہے  
 اور جس نے کہا کہ اس کے معنی میں لا اریب یہ متیقن ہیں قرآن میں متیقن کے لئے کوئی شبہ نہیں اور ہر شے کی جہیز در سے  
 حال ہے اور حال اس میں وہ فرق منقسم ہے تو رب کی صفات واقف ہے۔

تقدیم :- لا اریب یہ الفاظ قرآن پاک میں کوئی شک نہیں اس موقع پر ایک اعتراض پیدا ہوا اور اعتراض یہ ہے کہ معنی اریب  
 کی نفی کرنا ہے صحیح ہو گا جبکہ شک کرنے والے بہت سے موجود تھے تاہم ساتھ اس کے درجہ دینے سے پہلے جواب ہے کہ  
 یہ الفاظ معنی کے لئے نہیں ہے بلکہ نقلِ امانت کے لئے ہے معنی اس کے ہیں کہ قرآن پاک دلائل ربی اور زمین ربی میں ہے کہ کوئی  
 قرآن پاک اپنے واضح دلائل کی وجہ سے ایسے مقدم ہو جاتا ہے کہ عقل مند آدمی غرض سے بعد اس کے قرآن اور رب پر ہونے میں شک  
 نہیں کر سکتا قرآن ربی ہونے کی نفی کرنا ہے کہ کسی کے قرآن ہوئے کی نفی کرنا نہیں ہے کہ کوئی قرآن پاک کی دوسری آیت دان  
 اکثر فی ربی دانزنا علی عیدنا فَاَتَوُا اِلَیْسُوْرَیْ فَمِنْ مِثْلِهِ کہ اندازہ تعالیٰ کے عطا سے رب کی نئی نہیں فرمائی بلکہ وہ طریقہ  
 بند و پاک جوان کے رب کو نقل کرنے والے پر اور وہ دایہ طورہ انوار سے کہ اس کو اس بات کا سبب و دیدہ پاک کی ایک  
 معلوم سورہ کا مثل لائے میں کو شش کریں۔ اب جب کو شش کر کے اس کا مثل لائے سے عاجز ہو جائیں گے تو یہ بات ان کے  
 نزد یک ثابت ہو جائے گی کہ قرآن پاک میں شہد کی کوئی گنجائش نہیں۔ حاصل جواب یہ ہے کہ لا اریب یہ کہ انداز قرآن پاک

کے کل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے جنس ریب کی نفی کرنا نہیں ہے اور جب جنس ریب کی نفی نہیں کیا ہے تو جوہر اعتراض میں وارد نہیں ہوگا اور جواب دہ ہے کہ جنس سے ریب کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مخصوص متعین سے نفی کرنا مقصود ہے اس صورت میں متعین لاکہ خبر ہوگا اور یہ میں خبر خبر در ذوالحال ہوگی اور بدین اس کا حال ہوگا اور ذوالحال اپنے حال سے علی کر محمد در جادہ در علی کر متعلق کا نشانہ ہو کر ریب کی صفت ہوگا اور جوہر میں ہوگا اور یہ کا نشانہ القرآن حال کوئی القرآن بنایا متعین اور جب خاص طور سے متعین سے ریب کی نفی کرنا ہے تو جوہر اس کے خلاف نہیں کہ دوسرے غیر متعین شتک ہیں اور جب زمانہ انہیں تو جوہر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ ریب فیہ آتی ہو کر در دست ہے دوسرے جواب میں جو کہیں لگائی ہے اس میں رد اعتراض میں اللہ اعتراض ہے کہ در ذوالحال اور حال کا عانی ایک جواب ہے پس جب آپ نے یہ میں ضمیر خبر کو در ذوالحال قرار دیا تو بدین کے اندر حال وہی صرف فی ہوگا جو اس ضمیر خبر میں علی کر باہے حال لاکہ یہ لٹھ ہے کہ بدی کے اندر فقط حال نہیں ہے اور جب فی عانی نہیں تو جوہر اعتراض حال پر کیا گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ضمیر خبر در کے اندر صرف فی عانی نہیں ہے بلکہ حال اس کے اندر وہ کا نشانہ ہے جو اس کے اندر نقد رہے اور ریب کی صفت واقع ہو رہا ہے۔ فی تو ضمن مسئلہ کے طور پر لاکہ بدی گئی اور جب حال ضمیر خبر در کے اندر کا نشانہ ہے اور بدی کا نشانہ حال ہے بدی میں تو حالی احوال پایا اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بدی مصدر کو حال قرار دینا درست نہیں اس کے لئے کہ فیہ ذوالحالی پر مرکوز ہوتا ہے اور مصدر کا حال ذات صحیح نہیں ہوتا اس کا وہی مشہور جواب ہے کہ بدی کیا تو با لٹھ علی ہو رہا ہے یا بدی علی میں اڈا کے ہے۔ لاریب پر وارد ہونے والے اعتراض کا بعض لوگوں نے یا اس طور جواب دیا ہے کہ ریب کی رد قسمیں ہیں ایک بدی ثبوت ریب فیہ فیہ اثبات دوم مصدر و ریب میں اثبات۔ تو لاریب فیہ کے اندر ثبوت ریب فی القرآن کی نفی لگائی ہے خدا ریب میں اثبات کی نفی نہیں لگائی تو جوہر یہ کیا لگائی کہ قرآن کے دین ہوئے میں کوئی شک نہیں اب ریب یہ بات کہ کسی شخص سے ریب صادر ہو رہا نہیں تو اس کے بارے میں ثابت بالکل خاموش ہے لہذا مصدر و شتک کو کبھی اعتراض کرنا درست نہیں اول اس کی مثال اس میں ہے جیسے کہ ایک خالص سفید چیز کے بارے میں ایک شخص کہتا ہے لا مقوقہ۔ جواب اس کے اڈر کوئی شخص با اعتراض نہیں کر سکتا کہ کوئی مطلق صفتہ کی نفی کرنا درست نہیں کیونکہ قرآن کا مفعول اس کو در دیکھ رہا ہے اور اعتراض یہ شخص اس لئے نہیں کر سکتا کہنے والے کا مقصد ثبوت صفتہ فی اثبات کی لٹھ کرنا ہے مصدر در دین صفتہ علی اثبات کی نفی کرنا نہیں ہے۔ تو اب اگر کوئی شخص اس کو در دیکھ رہا ہے تو اس کی حاشیہ کی دلیل ہے پس جیسے ہی نفس قرآن میں ہوگی شتک نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کے اندر شتک کر رہا ہے تو اس کے دین میں رد حاشیہ کی دلیل ہے اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کفار کے بارے میں قرآنی قسم جوہر مطلق صفتہ جوہر جواب دیتے تھے ان میں سے دوسرے جواب کو نفیل سے بیان فرما کر اس کے صفت کی طرف اشارہ کر دیا اور صفت اس جواب میں متن وجہوں کی بنا پر ہے اہل دین یہ ہے کہ یہاں قرآن پاک کے کمال کو ثابت کرنا مقصود ہے اور کمال اس وقت میں ہوگا جبکہ اس میں حلقہ ریب کی نفی کی جائے دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ لٹھ اثبات بات معرفت ہے کہ جب لاکہ مصدر کوئی طرف واقع ہو تو وہ لاکہ خبر ہو کر ثابت اور اس دوسرے جواب کی بنا پر کہ وہ کی صفت ماننا پڑتا ہے۔ خبری دوم ضعف یہ ہے کہ بدی کو آپ حال اس کے تو حال قید ہوگا اور ذوالحالی کے حال کہنے اور ان عدد یہ ہے کہ جب مفید میں کی نفی کی حاشیہ ہے تو وہ ملکی خاص طور سے قید کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے۔

والرب فی الاصل مصدر رائی الشئ اذا حصل فیك الوبیة وھی تعلق النفس باضطرارھا  
بسمی بہ الشك لان یعلق النفس فی ذیل الطائفة وفي الحدیث دعوا یمسک الی بالیوبیة  
فان الشك دبیة والصدق طائفة ومنه رب الزمان لثوابہ

ترجمہ :- اور رب در حقیقت لای الشئ کا مصدر ہے یہ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ کوئی چیز نہا رہے اندر رب میں بھی  
پیدا کر رہے شک کا نام دیا اس لئے کہ کھدایا گیا کہ شک بھی نفس کو بہ معین بنا کر اس کے سکون و اطمینان کو گھومتا  
ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ہے۔ وانا یمسک الی الابریک الحدیث یعنی مشکوکی و شبہ کو گھومتا چھوڑ کر سچائی اور یقین کا چلو  
اقتضیٰ انکر کو کہ شک موجب حلق ہے اور سچائی باعث اطمینان قلب ہے اور رب الزمان کا حوالہ زمانہ کے لئے  
استعمال تمسک اس کی بیخ پر ہے یعنی بطور اطلاق مسبب علی السبب۔

والغیر مگر دست جواب اس آیت کا ترجمہ ایسا ہو گا کہ متقیوں کے لئے قرآن پاک میں اس وقت شک نہیں ہے جبکہ وہ باطن  
سورہ اس کے معنی ہیں کہ غیر ادا ہونے کی صورت میں متقیوں کو بھی شک ہے حالانکہ متقیوں کے لئے کسی حال میں  
بھی شک نہیں ہے مگر اس قسمی غرائی کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ بدی حال اندر ہے حال متقلب نہیں ہے لیکن یہ صرف  
بدیہ قرآن کے بعض عبارات ہیں جو شکناہ اس قرآن سے رب مال کو نہ باندھا گیا غرض کہ الایہ لای ہے جبکہ یہ مطلق  
انہما سوال میں رب کی نفی کر دی گئی!

تفسیر ہیں :- رب الارباب مصدر ہے جس کے معنی ہیں نفس کے اندر رہنے میں اور مضطرب پیدا کر دینا لیکن یہ عربی اور رب  
نام نہ کھدایا گیا شک کا اس لئے کہ شک مسبب بہ نفس کے اندر اضطراب پیدا کرنے والا اور اطمینان کے الال کرنے والا اور جب  
شک مسبب بنا حلق نفس کا تو یہ عربی کا شک پر اطلاق کرنا اطلاق مسبب علی السبب کے قید سے ہے جس حرج سے رب  
الزمان کا حوالہ زمانہ کے لئے استعمال ہوا اسی قید سے کہ نہ کہ حوادث زمانہ کا استعمال عرف میں شر کے حوادث میں ہوتا  
مگر بعض مقامات میں صحت خبر کے معنی میں اور بعض مقامات پر خبر و شر دونوں کے معنی میں استعمال ہوتا ہے خبر کے معنی میں خواہ  
کہ قرآن تو ایسی جگہ کیونکہ قرآن الہی سے حوالہ خبر و شر دونوں میں ہے جبکہ شر میں استعمال ہوا ہے شر کے معنی میں  
خبر و شر کا ماہ فلان مگر یہ قول لا شر لا رب کیونکہ شر کے اندر جواب سے حوادث مالا میں اور جو میں بیات لا کر خبر و شر  
در دل کو جواب کے لئے بیان آتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حوادث کا استعمال خبر و شر دونوں میں ہوتا ہے۔ ترجمہ حوادث خواہ  
خبر کے ہوں یا شر کے یہ فرق وہ حوادث ہیں کیونکہ یہ قول یہ وہاں تک کہ رسی ہے اور نہ شر ہی الہی ہے جبکہ شر  
بیشہ حالانکہ مفسرین کے شاعر کا یہ ہے کہ جو کہ مر جیز نالی ہے اس لئے خبر و شر دونوں کے حوادث میں کوئی امتیاز

هَدَى الْمُسْتَقِيمِينَ بِهَدْيِهِ إِلَى الْحَقِّ وَاهْتَدَى فِي الْأَصْلِ مَصْدَرُ كَالشَّيْءِ وَالشَّقَى وَمَعْنَى الدَّلَالَةِ  
وَقِيلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصُولَةُ فِي الْبَقِيَّةِ لِأَنَّهُ جَعَلَ مُقَابِلَ الضَّلَالَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَنَعْلَمَنَّ هُدًى وَفِي ضَلَالٍ  
مَبِينٍ وَلَا نَكْذِبُ لَا يَقَالُ هَدَى الْأَمْرُ هَدَى إِلَى الْمَطْلُوبِ .

ترجمہ : یعنی قرآن عظیم مکمل کو راست دکھانا ہے اور ہدٰی دراصل مصدر ہے جس طرح شے کو توفیق مصدر ہے اور اس کے معنی  
ہیں اسباب کا عین کائنات میں کہ درہمیان کرنا اور جس کا کیا ہے کہ ہدٰی اس زمانہ کی ہے کہ ہم سے جو عزت مقصود ہے ہر کام کرنا  
اس لئے کوشش کرنا اور اسی ہدٰی کی اولی مثال میں ہیں ہدٰی کو فضیلت کا مقابلہ کرنا چاہیے اور اس لئے کہ ہدٰی  
اس شخص کو کہتے ہیں جو مقصود تک رسائی حاصل کر چکا ہے۔

ادبیہ میں مذکور شدہ نہیں ہے کیونکہ اگر جبکہ حادثات میں تو وہ بھی ایک روز ختم ہوں گے اور پھر شر کے حادثات آئیں گے اور اگر شر  
کے حادثات بھی آج پھر وہ بھی ختم ہوں گے اور پھر شر کے حادثات آئیں گے اس لئے یہود و مشرکوں کو اختیار نہیں بلکہ دونوں برابر  
ہیں ہر نوع نقصان و حادث اگر ہر نوع مقابلہ و بغیر و شر دونوں کے معنی میں مستقل ہے مگر ہر نوع شر کے حادثات میں مستقل ہے اور  
شر کے حادثات سبب بنتے ہیں اضطراب اور تعلق نفس کا پس حادثات سبب ہوتے اور پس سبب پھر رب کا اطلاق  
حادثات پر اطلاق المسبب علی المسبب کے قبیل سے ہے اس تحقیق سے یہ واضح ہو گیا کہ رب اور شک میں باہم فرق ہے  
اب حادثات کو بطور اعمیہ کے فرق نہایت کرنے کے لئے پیش کر رہے ہیں حدیث روز یک ماہ ہر یک فانی الشک یہ حدیث  
والصدق طاعتی حدیث کے اندر تا بہ دو طریقہ پر ہے اول تو یہ کہ حضور کے رب کا عمل غریب یا تنگ ہر جس سے یہ معلوم ہو کہ رب  
اور شک میں فرق ہے کیونکہ فرق نہ، فو تو الشک رستہ معنی میں الشک شک کے ہر حال اور اس سے کلام کو کوئی بھی شخص نہیں سمجھا  
کیونکہ اس میں کوئی فائدہ جدید نہیں ہے جس طرح سے الضعف و عدم فائدہ کو ہر قسم سے محسوس نہیں سمجھا جاتا، دوسرا  
طریقہ یہ ہے کہ حدیث کے مقابل میں طاعت کا لفظ آ رہا ہے جس سے معلوم ہو کہ رب شک کے معنی میں نہیں بلکہ اضطراب اور  
قلق کے معنی میں ہے کیونکہ طاعت مذہبہ قلق و اضطراب کی ذکر شک کی پس جب طاعت مقابلہ میں آ رہا ہے رستہ کے  
توجہ پر رستہ سے ملو خدا طاعت ہوگی اور خدا طاعت خلق و اضطراب، بلکہ رستہ سے مراد تعلق و اضطراب، اور رب خلق  
و اضطراب مراد ہے تو پھر رستہ اور شک میں فرق ہو گیا، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا ذکر ضرر اور سے نہیں اضطراب  
معلوم ہو اسے جو ضرر اور اس چیز کو اختیار کریں پس اضطراب نہ کیونکہ اضطراب کسی چیز کے نہ ہر حال میں ہے نہ ہر حال میں  
ضرر و اطمینان کو ناکار کرنے والی چیز ہے اور یقین و اطمینان غرض ہے بلکہ مشکوک چیز کو جو ضرر و اطمینان کا یہ ملکہ اختیار  
کر رہا ہے،

تفہیم میں۔ بدی مستقیم اور تاہی مساویہ پس متعین کا ترجمہ یہ ہوگی کہ کسی شے کی طرف اشارہ کر دیا ہے نہ بدی میں اس بارے کے معنی میں ہے اس کے علاوہ معنی صاحب تین بخشیں ذکر کر رہے ہیں اول بدی کا تحقیق دوم تعین کی بحث سوم بدی متعین میں ایک تلم جملوں کی ترکیب کی بحث۔ اور بحث کا عام عمل یہ ہے کہ بدی محدود ہے جس طرف سے روشنی ملتی ہو محدود ہے مرکز کے معنی ذات میں چلنا اور تعلق کے معنی میں انتہائی پر سر کرنا بدی کا نام اور متحرک دونوں استعمال ہوا ہے جب نام نہ ہوگا تو ابتدا کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ یہ ہے "امام باب جو" اور وجہ متعدی ہوگا تو بدلیات کے معنی میں ہوگا اور اس کے تاہی صاحب در ترجمے ذکر کر رہے ہیں اولی اللغات "امومست" "الی البینتہ" یعنی معنی اللغات کے اندر لغت نام محدود خالق کلمہ اور اس سے اس بدی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہاں بنا افعال و استقیم کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں اور اولی اللغات لطیف کو بیان کیلئے ہذا اس زلات سے دوسری زلات لمبعت ترجمہ جس کا مطلب ہے اگر اسباب طاعت کو سید کی کہ نام دیکھ لیا خواہ وہ شخص مقصود تک پہنچے یا نہ پہنچے اگر دوسرے معنی ہیں کہ اس میں لغت جو مقصود تک پہنچانے سے دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دوسری پیش کی ہیں اول وجہ کہ اشارہ لفظی کا اطلاق عام فعل بدی اولی مستقیم میں ہیں بدی کی مطلقیت کے مقابلہ میں دیکھ لیا اور مطلقیت کے اندر عدم وصول الی المطلوب کے معنی پائے جاتے ہیں ہذا اس کے مطلق تعلیمت میں وصول الی المطلوب کے معنی ہیں کہ کسی بدی نام سے زلات کو مسلمہ الی المطلوب کا دوسری وجہ تائید یہ ہے بدی سے مشتق کر کے بدی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو مقصود تک پہنچ جائے تب تک کہ بدی کا لفظ مدح کے معنی پر استعمال ہوتا ہے اور مدح اس وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ شخص مقصود تک پہنچ جائے اور جب بدی کے مشتق کے اندر ایجاب الی المطلوب کے معنی ہو رہے ہیں تو یہ بدی بدی اولی بدی کے لیکن ان دونوں وجہ تائید پر نظر فرمائیے پہلی وجہ تائید پر اعتراض یہ ہے کہ جو بدی مستقیم کے مقابلہ میں ہے وہ نام ہے اور نیز بحث سے بدی ہے جو مستقیم ہے اور اعداد نظریہ کے اندر ایک مفہوم معتبر ہوتا ہے نام نہیں آتا کہ دوسرے فرد کے اندر بھی وہ ایک مفہوم معتبر ہو جس اگر بدی نام کے اندر ایجاب الی المطلوب کے معنی معتبر ہیں تو نام نہیں آتا کہ بدی مستقیم میں بھی دوسری معنی معتبر ہیں اور جب نام نہیں آتا تو ثابت ہو کہ بدی متعدی کے معنی کی تائید میں پیش کرنا درست نہیں دوسری وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ بعض کے اندر ایجاب الی المطلوب کے معنی ترجمہ بدی کو دجے گئے ہیں تو کسی لفظ کے اندر ترجمہ کی وجہ سے کسی معنی کے مستعمل ہونے سے نام نہیں آتا کہ عدم ترجمہ کی وقت بھی دوسری معنی ہیں ہذا لفظ بدی کے استعمال سے بھی تائید نہیں ہو سکتی نیز یہ معنی قرآن پاک کی آیت "و انما نوردیہا ہم انما نحموہا یعنی مسل" بدی کے اختلاف ہے کیونکہ یہاں بدی نام کے اندر سب کے فرد ایک بالافاض ایجاب کا مفہوم بہتر نہیں ہے لیکن اس آیت کا معنی لوگوں کے جواب دہا ہے کہ یہاں بدی اپنے معنی ہذا میں نہیں ہیں اس بات کے اندر مستقل ہے علیہاں اسباب و زلات کو کہیں گورنا جو مقصود تک پہنچا جس میں لیکن جو کہ ان اسباب کے بعد کرنے سے مقصود مطلوب تک پہنچا جاتا ہے اس لئے ہمارے کہنے کے معنی میں بدی کا لفظ نام استعمال فرمایا اور جب بدی بیان میں ہلائی کہ اندر مستعمل ہوا ہے تو یہاں کو کہنے کا ایک مصنف پر اعتراض نہیں کر سکتے کیونکہ مصنف نے اس کے معنی حقیقت کے اعتبار سے بیان کئے ہیں

واختصاصه بالتعقيل بلازم المتداون به و يستفيعون بتعبه وان كانت دلائله عامة لكل باطن  
من مسلم وكافر، ويجوز الاعتقاد ان هذين للناس اولاده لا يستفيع باطلاع فيه الا من متعل بعقل  
واستعمل في تدبر الآيات والنظم المعجزات وتعرف السموات لانه كان نقباء الصالحين فقط العوالم فان  
لا يجلب نفعاً لهم بل انما يصحده اصله واليه اشار بقوله تعالى وَتَأْتِيهِ مِنَ الْقُرْآنِ نَاوُصَةٌ وَفِيهِ  
الْكُوفَةُ مَبْنِيَّةٌ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْغَيْبَ لَنْ اُخْشَاوَهُ وَلَا يَفِدْنَ حِمَايَةَ مِنَ الْجَبَلِ وَالْمُتَشَابِهَةِ لِي كَوْنِهِ هَذِهِ لَمْ يَنْفَعَكَ  
مَعْنَى بَيَانِ تَعْيِينِ الْمُرَادِ مِنْهُ

ترجمہ :- اور ہدایت کتاب کو تعقیل ہی کے ساتھ خاص کرنا اس معنی میں کہ کسی لوگ اس سے راہ ہدایت ہونے والے اور اس  
کے داخل سے لفظ اندر ہونے والے ہیں اگرچہ کتاب اللہ کی رہنمائی ہر قاری کے لئے عام ہے چنانچہ ہدی اللہ اس اس حیثیت سے  
نرا لیا گیا ہے یا تعقیل اس لئے کہ جو کہ عقل سے غور و تامل کے ذریعہ وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو کھل کر کھولا  
غدار سے اچھا کیا اور اس کی آیات حیات میں تدبیر اور عجائز میں نظر عبرت والے اور دلائل حجت کو جیسے کئے گئے استعمال  
کیا ہے کیونکہ قرآن کی مثال اس غذا کی ہے جو معطانی صحت کی صلاحیت رکھتی ہو اور زہار ہے کہ کھنڈا و مصالح اس  
تک نظر کرنا کہ جس کو جس جگہ کہ پہلے سے صحت حاصل نہ ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنے قرآن و سنن میں انسان آقا سے اس صحت  
کی طرف اشارہ کیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے والی آیات محلہ اور متشابہ اس کے ہڈی ہونے میں کوئی فرق نہیں پیدا کرتی کیونکہ  
وہ بھی تعین مراد سے غافل نہیں

تفسیر :- اختصاصاً اب یہاں سے، قرآن میں جواب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، مگر اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک  
کی ہدایت تو عمومی طریقہ پر ہی عقل کے لئے ہے خواہ وہ کس کس کا عقل میں یہی عقل ہی ہو، تعقیل میں اختلاف اگر تعقیل کی ساتھ ہوتا  
کو عقل خاص کی ایک خاص صفت ہے اس کے جواب میں یہی اور دراصل جواب جنس میں تعقیل کی ہر ایک صفت میں ہر تعقیل  
سے مراد وہ ایک صفت ہے جو ان میں سے ہر ایک پر عمل کیا ہے اور وہی کو جو جو دلیہ ہے تو ہر جواب پر ہر ایک میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن  
کی رہنمائی عام افراد کے لئے عام ہے مگر تعقیل ان میں سے زیادہ اثرات سے کہہ سکتے ہیں کہ قرآن کے ذریعہ سے لوگوں کو ہر دور  
اس کے دلائل سے نفع حاصل کیا جاتا ہے اور وہی اس کے لئے ہیں، ان کے شرف اور اکمل افراد ہونے کی وجہ سے ہر  
تعقیل کو کاہل سمجھ کر ہدایت کو تعقیل کے لئے خاص کر دیا گیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ تعقیل سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے  
شک سے ہر بات ظاہر کی ہو اور یہی مراد ہے کہ صورت میں ہدایت تعقیل ہی کے لئے خاص ہے کہ کیونکہ قرآن پاک سے  
نفع وہی شخص حاصل کرسکتا ہے جو اپنی عقل کو کھل کر دین سے صاف کرچکا ہو اور مصلحتات و مصلحت کے دلائل میں غور

والتقى اسم فاعل من قولهم وقاه فالتقى والوقاية قرط القيانة وهو عرف الشجر عن سمن نقر  
نفسه على غيره في الأخوة وله ثلث مراتب الأولى أن ترقى عن العذاب بخلد بالتقوى عن الشر والعلية  
قوله تعالى وَالزَّوْجُ لَهُمْ كَلِمَةً التَّقْوَى والثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصفا شرع عند  
قوم وهو التقوى باسم الشجر وهو العنى بقوله تعالى وَلَوْلَا أَنْ هَلَّا الْقُرَى أَصْنَأُوا الْمُكْفَرِينَ  
والثالثة أن يتزو عايشا على سر وعن الحق ويتبذل إليه بشرا فيه وهو التقوى الحقيقي المطلوب  
يقوله وَأَتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ فَمَنْ نَسِيَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَغْفِلُونَ على الواجهة الثالثة.

ترجمہ: ما اور تقی اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ یہاں یہ عرب کے قول وقاه فالتقى سے اور وقایہ نام ہے انسان کی چیز  
کرنیکا اور اصطلاح شریعت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو منہرب آخرت سے بنائے رکھے اور تقوی کے عین  
درجہ ہیں۔ اول ترک سے ہر شیء کو کہ جس کے عذاب سے عباد اللہ کے فرمان والا منہم کلمہ التقوی میں فقط تقوی  
اسی معنی پر ہے دوم ہر شیء سے گناہ کشی احتساب کرنا جو کچھ میں مروت کرنے والی ہے خواہ وہ چیز ذمیل یا عباد  
فعلیہ ہو یا ذمیل ترک فعل جس کے ایک جماعت کے نزدیک مفاد کر سے پرہیز کرنا جس میں منہم میں داخل ہے اور شریعت  
میں تقوی کے نام سے یہی معنی مشہور ہیں اور فرمان ایزدی و لائق اہل تقوی یا سوا التقوی میں تقوی سے یہی معنی مراد ہے  
اور سوم یہ کہ ان چیزوں سے دور رہے جو اس کے باطن کو حق سے غافل کر دے اور بالکلہ اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے  
یہ کہ سیم اور حقیقی تقوی ہے اور اللہ کے فرمان واقعو اللہ حق تقاہ میں یہی معنی مراد ہے اور یہی حقیقی تقوی کی تینوں  
طرز سے تعبیر کی گئی ہے۔

دلیل: مسئلہ: کہ اگر ایمان لاچکا ہو اور ایمان کی ضرورت اس لئے ہے کہ قرآن پاک ہر لاس خدا کے موزن سے محنت کے  
لئے استعمال کیا جائے اور بقا و صحت کے لئے استعمال کیا جائے وہ اس وقت میرا کارآمد ہوتا ہے جبکہ پہلے سے صحت حاصل  
ہو اور اگر پہلے سے صحت حاصل نہ ہو تو وہ خدا کے لئے نقصان دہ ہوگی مثلاً دست کا دھو لینا اگر کھانسی کا استعمال کرے گا  
تو اس کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا پس ایسے ہی قرآن پاک خدا کے صانع سے اور ایمان اس کے لئے ہر صحت کے لئے پس  
جب تک ایمان اور تہری عن الشر کہ پہلے سے حاصل نہ ہو گا اس وقت تک قرآن اس کے لئے مفید نہیں بلکہ مضرت ہو گا  
جبکہ اگر اللہ تعالیٰ نے قرآن پر دوزخ میں انہماں ما ہو شعار و رحمہ لیسو میں ولا یزید الا ظہم الا حب را یعن قرآن  
پاک میں ہم ایسے معاینہ نازل کرتے ہیں جو زمین کے واسطے شفا و روحانی اور صحت میں مگر فائز کے لئے صرف  
مسادہ کا اضافہ ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوگا کہ قرآن کے معاینہ کے مقدار کے لئے نقصان دہ اور دوزخ میں کے لئے نافع ہے





[illegible][illegible]

ولأريب في الشهادة مبنى لثبته معني من منصوب الجمل على أنه اسم لا الثاني للجنس العامة  
على أن الذي نفيهم ما وازمته للاسماء لزومها وفي قوله إلى الشك ما هو فرع بل الذي بمعنى ليس فيه

قریباً۔ اور لادیں ہیں ایک خزانہ مشہور و معروف بنائی گئی ہے جو کہ اس کے معنی کو متفق نہ ہو اور یہ صوبہ بھل ہے اس لئے گو لاہر نقل جیسی کا اسم ہے وہ تو بخوان کر محسوس ہوا کرتی ہے کیونکہ اگرچہ اس کی قطعیت ہے اور اسامہ کے لئے اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ باقی لازم جزئی ہے اور بالمشافہہ کہ تراویح کے مطابق تمام الامین یس کی وجہ سے غرض ہے اور فیہ اتفاق لاکہ خبر ہے

والقہ وگشت نشین، بدھ، المروت، اور تیسری نگر گیسو پر ہے کہ تمام فرج پرستہ افراد کی اور ان کا نام کا بھلے جوان تینوں نگر گیسو میں منگلا سزاؤ کی محفّت ہو گا:

نقصت میں در ولاریہ فی الشہورۃ الخزاب یہاں سے لاریہ کی تفسیر کرتے ہیں کہ لاریہ میں دو قسم میں ایک  
خزانتہ مشہورہ اور دوسری خزانتہ ابواشعثا ان کا مشہور نام سلیم بن اسود ہے اور یہ بیت ثریہ امی ہیں۔ خزانتہ مشہورہ ثریہ  
کو لاریہ کے لئے ہے اور ولاریہ میں ہے اور مصوب الخلی ہے جو لاریہ کا ہے جس کو اس لئے کہ لاریہ مشہور ہے اور قاعدہ ہے  
کو لاریہ جس کا اسم لاریہ لاریہ ہے جو ولاریہ میں ہے اور علامت نصب پر۔ اب ولاریہ میں یہ بات کہ لاریہ مشہور ہے کیوں ہوئے تو اس  
کا جواب یہ ہے کہ لاریہ مشہورہ میں مستوفیہ کے معنی کو تفسیر ہوتا ہے اس لئے کہ یہ جواب میں مذکور ہے کہ مستوفیہ کے معنی  
کسی نے کہا کہ میں وہاں تو جواب میں وہاں لاریہ ایسے ہی یہاں پر بھی کسی نے سوال کیا کہ ولاریہ میں ولاریہ کا کیا لاریہ  
تو ان مستوفیہ کے معنی میں ہو گیا کہ لاریہ مشہورہ میں کیوں ہوئے قاعدہ کے سوال میں جو چیز موقوفہ ہوتی ہے جواب کے  
اندو میں اس کا نام کیا جاوے اب اندو پر لاریہ میں اس مستوفیہ کو جو ہے لاریہ جواب میں اس مستوفیہ کے معنی لاریہ کے  
اور عزت کے معنی کو تفسیر ہوتا ہے سبب بنا ہے لاریہ مشہورہ میں جو کہ عزت کے معنی کو تفسیر ہے اس وجہ سے یہ بھی ہو گیا  
ماصل ہے جبکہ لاریہ عزت کے معنی کو تفسیر ہونے کی وجہ سے ہے اور مصوب الخلی اس وجہ سے کہ لاریہ میں بعض ان  
کا علی کر اس میں اس طرح ان اعلیٰ کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے اس طرح لاریہ میں اعلیٰ کو نصب اور ثانی کو رفع  
دیتا ہے۔ اب ولاریہ میں یہ بات کہ لاریہ میں بعض ان کا علی کیوں کر لاریہ میں اس کا جواب یہ ہے کہ لاریہ میں بعض ان کے ساتھ نصب  
نقدارے اور نصب کا معنی بھی ہے جبکہ نقدارے کو اس لئے کہ ان کے معنی نقدارے کے لئے اور لاریہ میں بعض ان کے معنی نقدارے کے لئے  
تو ان دونوں میں اس معنی جو کیا اس اعلیٰ تفسیر میں کو رفع پر محمول کرنے ہوئے تو ان کو ان حرف مشبہ بالفعل کو علی دیا اور  
نہ اس میں اس طور پر کہ اس طرح ان کے معنی پر داخل جواب فعل اور نصب میں اس طرح لاریہ میں اس پر داخل ہوا  
ہے فعل وریف میں ہو گیا لاریہ کے اندر دونوں میں مناسبت ہوئی اور دونوں میں ایک دوسرے کی تفسیر ہو گئی  
اس اعلیٰ تفسیر میں کو رفع پر محمول کرنے ہوئے تو ان کو ان کا علی دیا اور نصب میں اس لئے کہ نصب میں جو لاریہ

وفيه خيرة ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى لا ينها عن قول الله لم يقصد تخصيص نفى  
الريب بل من بين سائر الكتب كما فصلت ثمة واصفته والمتقين خيرة وهذا نصيب على  
الحال والخير ههنا ون كما في الاخير ولذلك وقف على لا ريب على ان فيه خيرا هدى  
قدم عليه لتكميله والتقدير لا ريب فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خيرة  
على انه الكتاب الكامل الذي يستاهل ان يسمى كتابا واصفته وما بعد وخيرة والحكمة  
خير الحمد

ترجمہ :- اور یہ لاکھ خیر ہے اور ای کو کم لا پر قدم نہیں کیا جیسا کہ لا ینہا عن قول میں مذکور کیا ہے اس لئے کہ تمام ساری  
کتابیں میں بہت عہد قرآن کے ساتھ نقلی ریب کو کافی کرنے کا قصد نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ لا ینہا عن میں تخصیص کا قصد کیا گیا ہے  
یا نفی نہ ریب کی صفت ہے اور اگل عبارت لاکھ خیر ہے اور جو ملزوم کتاب انستادیل مفہوم کی خبر ہے۔

واقف ہو گئے تھے حقیقت معلوم نہیں ہو گا اور بالمشافہ کی قرأت ہے کہ لا ریب ہے اور ریب اس کا کم تر نوع ہو گا  
اور عرب ہو گا اور اس کی خبر مخصوص ہو گی مثلاً کاشا مثلاً وغیرہ اب یہ کہ یہ بات کہ قرأت مشہورہ اور بالمشافہ کی قرأت  
میں فرق کیا ہے تو فرق یہ ہے کہ قرأت مشہورہ واجب استراق ہے اور بالمشافہ کی قرأت

..... ہو کر استراق ہے یعنی قرأت مشہورہ میں جیسے افراد ریب کی نفی درجہ واجب میں ہے اور بالمشافہ کی قرأت میں  
جیسے افراد ریب کی درجہ احتمال میں ہے درجہ واجب میں نہیں ہے قرأت مشہورہ واجب استراق اس وجہ سے کہ گناہ جنس  
استراق ہے جیسے افراد کلمی کو کہہ کر اگر ایک خبر کا مجموعہ کلمات ہو جائے جنس کلمی نہیں ہو گا اس لئے کہ جب ایک فرد کلمات  
قواس کے ساتھ جنس کا مجموعہ کلمات ہو گا اور جب جنس کلمات ہو گا تو جنس کلمی نہیں ہو گا اور اس سے معلوم ہوا کہ جنس کا  
نفی کے عام افراد کلمی ضروری ہے اور جب نفی جنس کے لئے ہے جیسے افراد کلمی ضروری ہے تو کلمات کلمی جنس مستلزم ہے  
جیسے افراد کلمی کو تو جنس کلمی جنس کو واجب استراق و کلمات ہو گا اور بالمشافہ کی قرأت ہو کر استراق اس وجہ سے کہ کلمات  
جنس کا کم تر وہ ہے اور اس کے کلمات لول ضروری ہے تو اسے اب اس کے کلمات میں ایک معنی جنس کا دوم وحدت  
کے معنی کو اب اس معنی جنس کے اعتبار سے نفی کو جائے تب تو استراق کے معنی میں داخل ہو گئے اور بالاجل کے بعد اس وجہ سے باطل  
ارجاں کہ درست نہیں ہے جہاں اگر وحدت کے معنی کے اعتبار سے نفی کی جائے تو اس صورت میں استراق کے معنی داخل نہیں ہو گئے  
اور بل بطلان اور جہاں کہنا درست ہو گا اب اس میں ملکہ کہ بالمشافہ کی قرأت میں استراق کے معنی داخل ہے وجوب کے  
درجہ میں نہیں اب لایہ کا ترجمہ قرأت مشہورہ یہ ہو گا کہ قرآن میں نہ ایک وجہ ہے مشہورہ اور نہ اس میں دو معنی ہیں افراد ریب  
مستحق ہیں اور قرأت ثانیہ میں ترجمہ اولہ اشکال کی بناء پر نہ اور نہ اولی ہو گا لیکن ثانی اشکال کی بناء پر جو کہ قرآن میں ایک

دقیقہ عدالت نہ ہو بلکہ دریا حق رہیں، حاصل اس پوری بحث کا یہ نکلا کہ قرأت مشہورہ کی صورت میں جیسے افراد عرب شام اور فلسطین بھی تھے اور قرأت ثانیہ کی صورت میں جیسے افراد عرب فلسطین میں بھی تھے لہذا کتب و کتابت کے دور میں جو گاؤں جو کتب خانہ اور عرب کا تعلق ہونا بطور وجوب کے اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ جیسے افراد عرب فلسطین ہوں بطور حوازا و کتابت کے اس اسی درجے قرأت مشہورہ و اولیٰ ہے بمقابلہ اور اختلاف کی قرأت کے۔

[illegible]

تیسرا اقبال ہے کہ ادیب کی خوب لفظیہ مخدوف جو حسن طرز کا لکھنے کے اندر لڑائی خوب لفظیہ مخدوف ہے اس صورت میں قید ہی عالی و جلیلوں کا یہ خیر مقدم اور جو حسن و ابتداء اور طرح کو بڑی مقدار تک ہے اور نہ کہ محض جملہ میں مبالغہ آلودہ تھیں کہ غرض سے نہ کہ مقدم کر دیا اس تیسرے اقبال کے اندر لفظ ادیب جملہ جو اس میں وقف نامہ ہوگا اور تقدیر ہی عبارت ہوگی ادیب نہ بڑی فصاحت و روانی کیونکہ رنگ جیسا اور کتاب خیر و الخواب یہاں سے ائمہ انکسب کے متعلق نقیہ ترین ترکیبیں ذکر کر رہے ہیں ان میں پہلی ترکیب یہ ہے کہ ائمہ کو خدا افاضات خواہ و دفرین کا نام جو باسودت کا بالاعتزاف میں بدھ افریقہ کی تاویل میں ہوا اور رنگ کو مبتدا ثنائی اور انکسب کو خود رنگ کی خبر و انکسب مبتدا ثنائی اپنی خبر سے مل کر خبر ہو گیا تو کہ ایک حکیم حسن ترکیب کے اندر ایک افریقہ میں ہے افریقہ سے پہلے ایک تادمہ گھوٹے نالہ دیو ہے کہ عجب سفر فرشتاں کا جو ترو و اجہ بنا پر خیر و اگر کہ ہے جسے نوید السطن۔ اب افریقہ میں پہلے افریقہ میں ہے کہ انکسب کو خبر ثنائی انکسب کی درست نہیں کہ نہ کہ خبر ثنائی کے نو قدامتہ نہ کہ وہ انکسب خیر و جو خدا و انکسب کے معنی ہیں گئے کہ فرق کے مسئلہ اور دوسری کتابیں کتاب میں ہیں حالانکہ اصل کتب کتاب کے نام سے یک دوی عالی ہیں جواب اس کو یہ ہے کہ بعض کتاب کا قرآن پر حرکت ناگاہی کے اعتبار سے ہے بلکہ قرآن پاک اس کا اصل کتاب ہے کہ یہ کتاب کے بارے میں ساتھ مضمون جو ملے کی سخن ہے نہ کہ

والاولیٰ ان یقال انھما راجعین متناسقۃ یقررا للاحقۃ منہا السابقۃ ولذلک لم یبدخل العاطف  
بینہما فانما جملة دلت علی ان التحدی بہ ہوا التوف من جنس وایرکون منہ کلامہم وذلک الکتاب  
جملة ثانیۃ مقبوضۃ لجملة التحدی بانہ الکتاب المنعوت بغایۃ الکمال ثم یجمل علی کمالہ  
بنفی الوہیب فیہ ولایوب فیہ ثالثۃ تشہد علی کمالہ ذلک کمال اعلیٰ حوالہ الحق والیقین وھذا  
للمتقین بما یقنر بہ مبتدأ رابعۃ توکل کونہ حفظ الیوم الشک حولہ بانہ ھدی للمتقین

ترجمہ: یہ اور ستر ہے کہ ہدی المتقین کہ جملہ ان لئے ہر ایم اور ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط تسلیم  
کیا جائے ان میں ہر بعد والا پہلے والے جملے کے ضمن کو بخیر کر رہا ہے۔ اور یہ سب سے کہ ان کے درمیان حروف عاطف  
نہیں اور کیلئے ہر ایک نام معانی خبر غرض کے ایک جملے جو یہ بنا رہا ہے کہ جس کلام کے ذریعہ اہل عرب پہنچے وہ انہی کے  
کلام کے حروف نہ ہو کہ جس سے ہے اور ان کتاب در وسط جملے جو پہنچ کر ان کو اس طرح بخیر کر رہا ہے کہ اس کتاب  
غایت کمال کے ساتھ تنفس ہے جو یہ وہ شک کی نفی خبر کر اس کے کمال کو بغیر کہ درجہ ہے اور ان الفاظ اس پر شاہد ہے  
کیونکہ اس وظیفہ سے زیادہ کسی چیز کو کمال حاصل نہیں اور ہدی المتقین انی متدارقہ ہدی المتقین اس کتاب کے حق ہونے  
کی تاکید کر رہا ہے اور اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ اس کے اور دیگر شک کا گدہ نہیں!

دقیقہ و غرض: دوسری کتابیں اور دوسری کتاب کا صراحتاً اعتبار کمال کے ہے تو پھر دوسری کتابوں کا کتاب کے نام کے  
ساتھ موسوم ہونا اس صریح منافی نہیں کیونکہ ہم کہیں کہ وہ کتاب تو یہیں ہے کتاب کمال نہیں ہیں۔ دوسری ترکیب یہ ہے  
کہ ہم کو اعتبار مانا جائے اور ان کتاب کو اوصاف اور ان کتاب کو اس کی صفت ہر صفت صفت مل کر بقدا اور کلام یہ کو اس  
مبتدأ ثانی کی خبر مانا جائے اور مبتدأ ثانی پانچ خبر سے کی خبر ہے کہ اس کی اس ترکیب کے اعتبار سے ہدی المتقین کتاب الہی سے  
لے کر ایک جملہ ہو گا!

تفسیر میں: چونکہ انہی کی ذکر کردہ خبریں میں اختلاف کے وہ میں نہیں مگر ان میں کوئی شک اور خالی بلا صفت ظاہر  
نہیں ہر خبر میں اس لئے خاص مدعا ہے اس ترکیب کو ذکر کر رہے ہیں کہ جس کے اندر دوسری اعتبار سے یہ صفت یاں جاتی ہے  
ترکیب تو ایک ہی ہے مگر مدعا صاحب کے اس کو دو طریقوں پر ذکر کیا ہے ترکیب یہ ہے کہ الہی سے کی خبر ہدی المتقین کہ چار  
جملے نامہ ہر ایم اور ان میں سے ہر جملہ کو اپنے انہی کے ساتھ مندرجہ طور پر جوڑ دیا جائے۔ پہلا جملہ کہ در وسط جملہ انہی کے کتاب  
خیر احمد لا رب غیرہ جو حوالہ ہدی المتقین ہے اس میں یہ بات ذکر ہر ایمہ وان جملہ اپنے انہی کے ساتھ ہر ایمہ کے ساتھ

او تستیع الباقیۃ منہ الا حقاۃ استتبع الدلیل لئلا یلحد ویبانی لہ انہ لما نبہ اولاً علی  
العیاز المتحدی بلہ من حیث انہ من جنس کلامہم وقد تجزوا عن معارضتہما استتبع منہ انہ  
الکتاب الی الغرض انہ کمال واستلزم ذلک ان لا یثبتہ لرب باہواۃ اذ لا انقص مما یعتبر بہ  
النشأ والتشبیہ وما کان کذلک کان للاحاطۃ ہدی للمنتقین۔

ترجمہ یہ ہے کہ ہر سابق جملہ لاحق جملے کو مستلزم ہے جس طرح دلیل اپنے منزل کو مستلزم ہوتی ہے اور اس  
کی توضیح یہ ہے کہ اگرناجب اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کا عجز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ یہ کتاب مخالفین کے کلام  
کی طرف تفریب میں ہم جنس ہے اور جو ہمیں وہ کتب اس کے مقابلہ سے عاجز رہے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ یہ اس  
کتاب ہے جو وہ کمال تک پہنچی ہوئی ہے اور اس کا کمال جو اس بات کو مستلزم ہے کہ کتب دوسرے اس کے قریب نہیں  
ہو سکتے اس لئے کہ ہم چیزوں میں مشبہ نہ ہوتے ہیں۔ یہ زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں ہوتی اور جو کتاب اس درجہ یقین لے کر ہے  
جو غایت و مقصد کے لئے مشعل ہدایت ہے۔

بقیہ حدیث تہ تو اس کی رد و صواب فی خاص، ماحضہ ذکر کی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو جملہ سابقہ کے لئے تاکید  
لا جہلے اور جو کہ تاکید اور ذکر کے درمیان کا یہ اتصال بڑا ہے اور کمال اتقان کی وجہ سے صرف نصف کو ترک کر دیا  
جاوے پس ایسے ہی ان جملوں میں بھی حرفہ مطلق کو ترک کر دیا اور تاکید کی صورت یہ ہوئی کہ جب اللہ تعالیٰ نے جملہ  
اہم کو ذکر فرمایا تو اس جملہ میں اس بات پر دلالت پائی کہ یہ قرآن میں کافر کو لپیٹ دیا جا رہا ہے تہا سے ہی جیسے کلام کے حدود  
بارہ سے مرکب ہے تو گویا اس جملہ سے پہلے کیا یا اس پہلے کی محبت کو وہ کتب الکتاب کے ذریعہ اور بھی ہو سکتی تھی بلکہ اس  
طور کہ وہ کتب الکتاب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگر کتاب اتنی کمال کو پہنچی ہوئی ہے بلکہ اس جیسی ہے تو گویا  
تو کچھ دوسرے جملہ سے اس خصوص کی تاکید کی گئی ہے جو خصوص پہلے جملہ میں بیان کیا گیا ہے جو دوسرے جملہ کے مضمون کی  
تاکید اور اس فیہ کے ذریعہ سے کی گئی اور تاکید یا اس طور ہوئی کہ کتب الکتاب میں کتاب کے کمال پہنچنے کا حکم لایا گیا تھا اور اب  
فیہ سے اس کے کمال کو ثابت کیا گیا اس لئے کہ اگر اب یہ نہ کہ ذریعہ قرآن پاک کے متناہک جو کہ کتب کی کمال سے عاجز ہو چکا  
مطلقاً کتب ہو تو یہ جو یقین اور حق ہوتی ہے اور حق سے زیادہ بڑھ کر کوئی چیز کمال نہیں ہو سکتی جس طرف کہ متناہک سے  
زیادہ کوئی چیز ناقص نہیں ہو سکتی ہے تو دیکھئے یہ اس سے کمال ثابت ہوا اور اب کمال ثابت ہوا تو یہ کتب الکتاب کے معنی  
کی تاکید ہوئی اور جو حق و حاطہ ہی المتقین سے اور یہ تاکید کروا ہے کہ اگر اب یہ نہ کہ اس کے جو چیز ثابت ہو رہی ہے بلکہ  
یعنی یہ جو بات ہے کہ کلام کو کام نہیں دے سکتا پس جب قرآن کے بارے میں جہی ہوئے کہ فیہ کی کمال کو تو یہ یقین اور  
غیر متناہک ہوئے کہ فیہ کی کمال اور ہی المتقین سے غیر متناہک ہوئے کہ فیہ کی کمال ہی المتقین کی تاکید ہوئی اور اب

وفي كل واحدة منها نكتته ذات جزالة ففي الأولى الخندق والمزمز إلى المقصود مع التعليل وفي الثانية فحاشا التعريف وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا عن إيجام الباطل وفي الرابعة الخذف والتوصيف بالمصدر والمبالغة وإيراد مذكر التعظيم وتخصيص الهدى بالتقنين باعتبار الغاية وتسمية الشاروف بالقوى متقبلا مجازا وتنفخا لشارنه.

ترجمہ :- اداان چاروں اہل جہولوں میں سے ہر علمائے کوئی نہ کوئی نکتہ بہ چوائے تیس سویت سالہ غفلت نے جوئے ہے ۔ چنانچہ پہلے علمائے مختلف ہر دور مقصود کے ساتھ ساتھ علمائے کی طرف بھی اقبال نے اور دوسرے علمائے کی طرف توجہ کی وجہ سے غفلت پائی ہواتی ہے اور میرے علم میں یہ علم باطل ہے مجھے کہنے کے لئے طرف کو ترک کر دیا گیا ہے اور چوتھے علمائے علمائے بہ اور ہرگز بعد کو سنت بنا لیا گیا ہے اور میری تعلیم اس کو کر لایا گیا ہے ۔ نیز ہدایت کو اس کے آخری درجہ کا جتنا سے نقصان کے ساتھ خاص کیا گیا ہے نیز اس علمائے میں شخص کو جو تقویٰ تک نہیں پہنچا ہے مثل کہ لایا گیا ہے اور مقصد المستعین کی اس نصیر میں اختصار ہے نیز اس شخص کی فتنہ نشان ظاہر کرنا ہے ۔

[illegible][illegible]

باقیہ معلومت ہے کہ اس اگر منہ ہی کے اندر رکھا جائے تو اس کا ناقص ہونا لازم آئے گا حالانکہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہے اس کے کمال ہونے کا تقاضا ہے۔ پس اس کو غیر شک کیا جاسکتا تو دیکھئے علامہ ذاکر الکتاب نے مستلزم ہو گیا اگر یہ مذکور ہو کہ اس کو اور بھی چیزیں طبعاً رکھ کر ہوتی ہے وہ لا کلام طاعت ہوتی ہے متفقین کے لئے پس اگر یہ مذکور مستلزم جو بات ہے وہ بھی متفقین کو۔

**نقص** اربعہ اب یہاں سے اس میں بیان کردہ ترکیب کے اندر معنی حیثیت سے بلا غفلت ملاحظہ کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ پہلے جملہ معنی کے اندر میں اس طرح پر ملاحظہ ہے اور اول تو معنی ہے یعنی اللہ کے اندر یا تو متبداً از خود ہے اور عالم اس کی خبر ہے اور یا غیر متبداً از خود ہے اور عالم اس کا متبداً ہے معنی ہے اس کو قیام پر نفس صحت کیلئے قرار دیا ہے حالانکہ معنی کے معنی ہے بلکہ شک کا معنی ہے اور وہ کہ مذکور کا انداز معنی ہے یا اس کا ذاتی متبداً جو نیا یا سابق کی آواز اشیاء کی مامقصور ہے کہ اگر اعتدال میں بدلتا عقل تہذیبیہ ہو گا اندازاً عقلی مقام ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی دوسرا وجہ ہے جو اس کے انکسار کے تقاضا میں کسی چیز کو محض کر دیا جاتا ہے چنانچہ اس میں کہتے ہیں کہ کتنا غلطی کا نام لگے کہ متبداً یا غیر متبداً کہ یہاں یہاں ہے جو غرض صحت تقاضا ہے کہ کتنا کہ نفس صحت تک ہے کہ ناقص کا معنی کو نفس تک قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے۔

دوسرا طریقہ ملاحظہ کیا ہے کہ ائمہ اگر اللہ تعالیٰ نے اپنے مقصود کی طرف اشارہ کر دیا اور مقصود قرآن پاک کا معنی میں اللہ ذات کر لیا ہے اور تیسرا طریقہ ملاحظہ کیا ہے کہ اگر لکھ دیا ہو کہ اس کی غلطی بھی بیان کر دی لہذا یہاں طور ائمہ سے اختلاف کیا اس بات کی طرف کہ حق تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے کہ اس کو جو چیز میں جیسا نہیں لائے تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اللہ کی جانب سے دی ہے تو دیکھئے حق تعالیٰ کے کلام میں اس کے اندر معنی میں شریک ہونے کا وجود اس کے بعد ضرر سے عاجز رہا نہ انکسار جو اس میں کسی کے وہی میں اللہ ہونے کی پس حق تعالیٰ مقصود اور علت مقصود دونوں کی طرف اشارہ ہو گیا اور دوسرے جملہ معنی ذاکر الکتاب کے اندر ملاحظہ اس طور پر یہ کہ کتاب کو معنی باللام یا بالیہ اور معنی باللام ہونے کے وجہ سے کتاب تخصیر ہو گیا اذ الکتاب کے اوپر اور دوسرا کمال کی وجہ سے جو کہ حق تعالیٰ کتاب کو معنی باللام لکھ کر اس میں لکھ دیا کہ اس کی خواص کو تمام کر دیا اور اس کو تمام حاصل کے خواص سے تعبیر کر لیا ہے لہذا دوسرا حملہ کے اندر خواص سے تعبیر ہے اور تیسرا جملہ معنی ذاکر الکتاب کے اندر ملاحظہ یہ کہ یہ جو بشر و فرات مستقر ہے اس کو مؤخر کر دیا گیا معلوم نہیں کیا گیا جس کی وجہ سے اصل کا حرم تخصیر ہو گیا کیونکہ اگر مقدم کر دیتے تو نہایت بڑا نقصانی رہی ہوتی ہے کہ اندر اور تمام کتابت سے اس میں یہ حالانکہ تمام کتابت سے اس میں یہ اصل ہے پس یہ کہ مؤخر کر کے اس میں وہ اصل سے گریز کیا لہذا تیسرا حملہ کے اندر ملاحظہ تعریف طرف ہے اور چوتھے حملہ کے اندر معنی ہدی المتفقین کے اندر یا ہی طریقہ پر ملاحظہ ہے اور اول تو معنی کیونکہ ہدی کا متبداً جو غیر متبداً از خود ہے اور اس میں جو صحت کو جو متفقین ہے کہ کتنا کہ ناقص تک قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے۔ دوسرا طریقہ ملاحظہ کیا ہے کہ ہدی کو مصدر ذکر کیا گیا اور اس کا اصل کیا گیا جو جس سے مراد قرآن ہے اور ہدی مصدر کا ذات قرآن پر عمل کرنا یا لفظ ہے پس ہدی مصدر کو ذکر قرآن پاک کی بدایت کو قرار دینا کے ساتھ ثابت کرنا ہے اس طور کہ قرآن بدایت کے لئے اس میں عباد کو جو پہنچا لیا ہے کہ وہ مراد ہدی میں گزارا اور تیسرا حملہ یہ ہے کہ ہدی کو مذکور ملا لیا گیا

لَنْ يَنْفَعُوا يَوْمَئِذٍ بِالْفَيْدِ مَا مَوْصُولٌ بِمَقْصِدٍ عَلَى أَنَّهُ صِفَةُ مَجْرُورَةٍ مُقَدِّمَةٍ عَلَيْهِ إِنَّهُ فَضْلٌ يَقْوَى بِتَرْكِ  
وَالْإِيْنِغِي مَازِيَّةٌ عِنْدَ تَرْكِ الْحَلِيلَةِ عَلَى التَّحْلِيلَةِ وَالْمَقْوَى عَلَى التَّقْصِيلِ أَوْ مَوْضِعَةٌ أَنْ فَسَّرَ  
بِمَا يُمْ فَعْلُ الْحَسَنَاتِ وَتَرْكُ السَّيِّئَاتِ الْإِشْقَاءُ عَلَى مَا هُوَ أَصْلُ الْأَعْمَالِ وَأَسَاسُ الْحَسَنَاتِ  
مِنْ الْإِيْمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ ذُنُوحًا مَهَابَاتٍ لِأَعْمَالِ الْمُنَاسِبَةِ وَالْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْإِيْمَةِ  
الْمُسْتَمْتَعَةِ لِسَائِرِ الطَّاعَاتِ وَالتَّجَنُّبُ عَنِ الْعَوَاصِي غَالِبًا لِاتِّسَاقِ الْقَوْلِ تَعَالَى إِنَّ الصَّلَاةَ  
تَكْمِلُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالذُّكُورِ وَتَحُولُ عَنِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ الصَّلَاةُ عَمَّا دَلَّ عَلَيْهِ وَالزُّكُورَةُ قَطْرٌ  
الْإِسْلَامِ أَوْ إِحْدَى بِالنَّعْمَةِ وَتَخْصِيصُ الْإِيْمَانِ بِالْفَيْدِ وَأَقَامَ الْفَالَاةَ وَبَيَّنَّ الزُّكُورَةَ بِالْأَنْزَلِ  
أَخْرَجَ الْفَالَاةَ عَلَى سَائِرِ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ اسْمِ الْقَوَى أَوْ عَلَى أَنَّهُ مَدْحٌ مَصْنُوعٌ وَمَوْضِعٌ يُقَدَّرُ  
أَعْنَى أَوْ هُمْ الَّذِينَ وَإِلَّا مَقْصُولٌ عَنْهُ مَوْضِعٌ بِالْإِبْدَاءِ وَخَبَرٌ أَوَّلِيَّتِ عَلَى هَذِهِ فَيَكُونُ الْوَقْفُ  
عَلَى التَّقِيْنِ تَامًا

ترجمہ: ولین یومئذ بالفید ما موصول بہ مقصد علی کہ صفت مجرورہ مقدمہ علیہ اور اس قدر  
میں واقعہ اور صفت مقدمہ اس خبر پر موقوف ہوگا جس کا تقویٰ کی تفسیر یا مناسب چیز میں متحرک کے ذریعہ کہانے اور اس کا مقصد  
پر ترقی میں طرح ہوگا جیسے کہ اس کی کثرت معانی کہلے اور اصول کثرت کی کثرت میں جو صلاہ پر موقوف ہے یہ ایک تفسیر کی  
صفت یا صفت ہے اگر تقویٰ کی تفسیر یہ لفظ ہے کی جانتے جو فعل میں حسنات اور کم جیسے مہیات کو عام ہو کہ اگر تقویٰ جو موقوف  
الخیر ہے اور تقویٰ کہ میں جو موقوف پر مشتمل ہے جو اعمال کی اصل اور مقصد کی چیزیں یعنی بیان مشتمل ہے صلاہ کو موقوفہ اور وہ  
ان چیزوں کو حاصل اعمال کہیں کہیں اس لئے کہ اعلان نفسانی اعمال کہ جیسے اور ذلالتی اعلان کی اور کثرت عبادت عالیہ کی  
اور ان حاصل کے لئے لازم ہے کہ انسان علم طاعات کو حاصل کرے اور وہ کم میں سے مملو ہو جائے کہ جسے حاصل تھا کہ میں  
ان صلاہ الخیر اس طرح اور تشریحی ہے صلاہ عبادت میں اور کثرت مخطوۃ الاستیعاب تقویٰ جو موقوف ان تقویٰ کے  
لئے صفت صلاہ میں جو موقوف ہے کہ اگر کسی کی تقویٰ متفق ہے اور تقویٰ کے اوصاف میں سے بعض اوصاف بیان جیسے  
اور طاعت صلاہ اور طاعت کو موقوف کرنا ان تقویٰ اوصاف کی کن بقایا اوصاف میں صلاہ عبادت تقویٰ کے جمع  
اس کی راہ اس آیت کا معلق باقی ہے اس میں یہ حکم ہے فعل اعمیٰ مطلق کو جسے خصوصیت کے تقویٰ پر موقوف ہے  
اور یہ ایک تقویٰ خاص بنا کر مقرر ہے کہ پورا کمال تاویل مفرد متباد اور اول تک علی ہذا الا اس کی خبر ہے اس صورت

اس متعلق پر وقفہ وقفہ نام ہو گا

دقیقہ نظر سے اس اور حلقہ بندی تعمیر اور تقسیم جتنی ہے جیسے شہر و زوناب میں ہندی کو ٹکڑے ملکر ڈالیں ایک کو بہت بڑا ہڈی ثابت کیا ہے باقی طور کو رہا سنا تھا یا کسی نے کاس کی بابت کی حقیقت کا ادراک ہی نہیں ہو سکتا اور جو حقائق طاعت یہ ہے کہ بابت کو تشبیہ دی گئی اس کی غایت یعنی اتحاد کے ساتھ اور بصریات یعنی اتحاد جس طرح متعین کے ساتھ مخصوص یعنی اسی طرح ایسا ثابت سمجھ بابت کو بھی متعین کے ساتھ خاص کر لیں ان کو گویا تخصیص ہدی، بالمتعین بحسب الغایت تشبیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طریقہ طاعت میں سے ہوتی۔

یہاں بھی طریقہ طاعت یہ ہے کہ جو شخص باہمی متعلق نہیں ہوا تھا ملکہ متعلق ہونے کے قریب تھا اس کو اندر لے لے متعلق کے نام کے ساتھ ذکر کیا اور اس نام کے ساتھ ذکر کرنے میں حدود اندر سے ہیں ایک تو اختصار ہے دوسرے حد انوال، استغوی کی انظم شان انشا ترا س نے ہے کہ اگر کسی نے متعلق کے معانی اس استغوی کا مفہوم ادا کر کے لئے انشا ترا س ال استغوی ہی کا ہوا تھا بعد ازین اور ان کے کما غنائی دوسرے کلام طویل ہوا اس میں جب متعین کہہ یا گیا تو ایسا یہ ہو گا اور آخر شان اس نے کہ قریب میں کے اوپر ش ہی کا حکم لگا دیا گیا یہ دیکھنے کے لئے کہ معانی ان استغوی کی شان اس میں جلد ہے کاس کو متعین ہی جاسکتا ہے۔

تفسیر میں اس کے تحت تاجر صاحب نے تین معنی ذکر کی ہیں پہلی بحث ہونے کی ترکیب کے متعلق ہے دوسری بحث ایمان کی تحقیق کے متعلق اور تیسری بحث عیب کی تفصیل کے متعلق اس سے پہلے بحث کا مواصل یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کا یا تو متعین کے ساتھ اتصال ہو گا اور بالانفصال ہو گا اگر اتصال ہے تو اس صورت میں الذین یؤمنون بالغیب جتنا ہے اور اولیٰ علیٰ ہر ایک میں رجحان اس کی تہہ ہو گی اس وقت متعین پر وقفہ وقفہ نام ہو گا اور انوال اس جملہ تحقیق کے ساتھ اتصال ہے تو پھر غراب کے اعتبار سے اس کے اندر متعین صورت میں ہو سکتی ہیں بجز درجہ متعین، سر شروع، بجز درجہ کے کیا یہ ہو گی کہ جملہ الذین یؤمنون بالغیب صفت واقع ہو تحقیق کی اور صفت کی تین قسمیں ہیں صفت عقیدہ، موصوفہ لادہ اور یہاں تینوں قسم کی صفتیں ہوں سکتی ہیں لیکن یہ تینوں صفتیں متعین کی ہر درجہ پر موقوف ہیں اگر آپ نے متعین سے مراد تا کہیں یا لا شیخ کیا ہے تو اس صورت میں الذین یؤمنون بالغیب صفت عقیدہ ہو گی باقی طور کہ الذین یؤمنون بالغیب کے اندر تا کہیں اہل عالم کا ذکر ہے یا جس میں جب تحقیق ذکر کیا گیا اور در اس سے تا کہیں لئے گئے تو تشبیہ مراد ہو گی کہ ان کی ہر درجہ پر نام خاص ہے تا کہیں یا لا شیخ کے غرض وہ عالمی اہل عالم کا حق نام ہوں اس میں الذین یؤمنون بالغیب کا ذکر ہو گا تحقیق کو عقیدہ کہ لا الذین یؤمنون بالغیب کے لئے جہی مخصوص ہیں گلابان کو گلاب کے لئے ہڈی مخصوص ہے جو تا کہیں یا لا شیخ اور عالمین یا شیخ دونوں ہوں یہ الذین یؤمنون بالغیب کہتا تا کہیں یعنی اسے اشارہ کیا ہے لہذا الذین یؤمنون بالغیب اسی صورت میں صفت عقیدہ ہو گی اس کا اثر ان تحقیق کے اچھرا ایسا ہے جسے کہ عقیدہ کا اثر ہے عقیدہ پر ہر تصور ہر کا اثر ہے ہر کلمہ تحقیق پر یعنی جس طرح اس شخص کے لئے جو زور کے ساتھ تو آیات ہونے کا لادہ کہ خود ہی ہے کہ پہلے یہ آپ کو کہان صاف کرے پھر زور کے ساتھ اپنے آپ کو آواز کرے اور جس طرح خاص کے لئے ہر درجہ ہے کہ پہلے حق کو صاف کرے اور پھر اس کے اوپر نقش بنائے اس طرح ضروری ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو رانے کا

الذکر ہے چنانچہ نفس کو ناما جنف سے پاک کرے پھر ہدایت کے ذریعہ ما جنف پر عمل کرے اپنے نفس کو ہوا مستکر سے اور  
 جملہ الذین یومنون بالغیب صفت ہو مگر اس وقت ہو گا جیسا کہ متفقین کو داخل حیات اور دیکھیں سیئات کے اندر عام رکھا  
 حواسہ یعنی متفقین سے دونوں معنی ایک وقت مراد لے جائیں مگر اس صورت میں باقرض جو کلام الذین یومنون بالغیب  
 کو صفت ہو مگر قدر اور دینا درست نہیں کیونکہ صفت کا شفعہ تو اس کو کہتے ہیں جو اپنے جو صوف کے مفہوم پر مشتمل ہو مگر وہیں  
 بالکل یہ وہی التزام اجمال و تفصیل کا فرق ہوا اور یہاں الذین یومنون بالغیب اس مفہوم پر مشتمل نہیں جو متفقین کے اندر  
 ملحوظ ہے اس لئے کہ متفقین کے اندر فعل یہی حیات اور ترک سیئات کے معنی ہو گا جس طرح الذین یومنون بالغیب آثار  
 کے اندر یہ دونوں معنی ہیں اس ترک یہی سیئات کے معنی تو بالکل نہیں ہیں اور فعل متفقہ ہو گا فعل یہی حیات نہیں جو متفقین میں حیات  
 ہے پس جب الذین یومنون بالغیب الایہ متفقین کے مفہوم پر مشتمل نہیں تو پھر صوف صفت کا شفعہ اور دینا متفقین کے لئے درست ہو گا  
 جواب یہ کہ لغزین یومنون بالغیب ایہ سیلا یہاں لایہ فعل یہی صفت اور ترک ہے سیلا کی طرف فعل یہی حیات کی طرف تو اس میں حقیقت  
 یہ ہے کہ لغزین یومنون بالغیب لایہ کے اندر لایہ یہی حیات کے اصول اور فیہ مذکور کر لیا گیا ہے لایہ کے معنی حال مدتیہ میں حال سے فعل نہیں  
 تو تمام کے تمام نفسانہ ہو گئے تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے ایہ تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے ایہ تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے ایہ تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے  
 لایہ اور اگر تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے ایہ تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے ایہ تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے ایہ تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے ایہ تاکہ ہم مدتیہ ہو گئے  
 اور جو کچھ متفقین نے فرمایا ہے صلوٰۃ جماع الذین اور کوئی تعلق نہ ہو اس میں غلامی کا متفقین سے اور دین نام ہے اسلام کا اور نام ہے تمام حال  
 سے کہ حیات و خلک کر لیا جس میں جب نہ متفقین ہو ہیں لا تو ان متقویٰ سلام کا درجہ تسلیم ہوا اسلام کا متفقین سے اور دین نام ہے اسلام کا اور نام ہے تمام حال  
 اصل دعا ہے نہ تا بہ ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے  
 ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے ترک و سب سے کہ تمام اس میں دعا ہے  
 حیات کے اور اصول مستلزم جو کہ یہی ضرورت ہو کہ اس میں اصول پر عمل کرنا مستلزم ہے جیسا کہ اعمال میں چکر کر کے کوہنہ اصول ضروری ہے  
 اور جیسا کہ اعمال حیات کے لئے لازم ہوئے اور ضروری ہو کر لازم مراد لیا گیا اور اس کا اصطلاح میں کیا کہتے ہیں کہنا الذین یومنون  
 بالغیب کا جیسا کہ اعمال حیات کے لئے لازم ہوئے اور ضروری ہو کر لازم مراد لیا گیا اور اس کا اصطلاح میں کیا کہتے ہیں کہنا الذین یومنون  
 جو نام مستلزم ہے ترک حیات اور ترک ہو در ترک ہو در ترک بعض دیکھتے کہ اور اسے ہی کو کوئی کہ اور اس کی مستلزم ہے  
 ترک فعل کو اس لئے کہ اللہ جل جلالہ نے ہر ایک کے بارے میں فرمایا ان صلوٰۃ جماع الذین اور کوئی تعلق نہ ہو اس میں غلامی کا متفقین سے اور دین نام ہے اسلام کا اور نام ہے تمام حال  
 لئے ترک سیئات کو تو گویا اصول ضروری ہو کر لازم مراد لیا گیا اور اس کا اصطلاح میں کیا کہتے ہیں کہنا الذین یومنون  
 ہی اصل اصطلاح کے نزدیک کیا کہ ہے غلامیہ ہے کہنا الذین یومنون بالغیب کیا کہ ہے فعل جیسا کہ حیات اور ترک جیسا کہ سیئات سے  
 اور جیسا کہ ہے فعل جیسا کہ حیات اور ترک جیسا کہ سیئات سے کہنا الذین یومنون بالغیب الایہ کہنا الذین یومنون بالغیب سیئات اور ترک  
 جیسا کہ سیئات کے ہم معنی ہے اور اس کا مفہوم اور متفقین کا مفہوم کیا کہ ہو گا اور جیسا کہ مفہوم کیا کہ ہو گا اور کوئی تعلق نہ ہو اس میں غلامی کا متفقین سے اور دین نام ہے اسلام کا اور نام ہے تمام حال  
 کو صفت کا شفعہ اور دینا درست ہے صاب الاقرض والزم وہاں جب الذین یومنون بالغیب آثار سے مراد کیا کہ الذین  
 یفسلون جیسا کہ حیات و ترک کو ان سیئات میں لایا تھا تو ہم الذین یفسلون جیسا کہ حیات و ترک کو ان سیئات میں لایا تھا تو ہم الذین یفسلون جیسا کہ حیات و ترک کو ان سیئات میں لایا تھا تو ہم  
 اور الذین یومنون بالغیب کو خصوصاً اس کی جگہ پر کیوں کر کیا؟

والایمان فی اللغة عبادة عن القسین ماخوذ من الامن کان المصدق امن المصدق من التکلیف  
والخالفه ولقد یتد به بالباء لتفصیل معنی الاعتراف وقد یطلق معنی الوقوف من حیث ان  
الواقف صار ذال من ومنه ما اعت ان اجد معیاته

ترجمہ :- اور سنت میں ایمان سے مراد تصدیق ہے اور ایمان اس سے اخذ ہے گویا تصدیق کرنے والے شخص نے اس شخص  
کو تکلیف اور مخالفت سے طمع کر دیا جس کا اس کے تصدیق کی ایمان کو باس کے ذریعہ تصدیق بنانا اس میں اختلاف کے معنی  
کا نہیں کرنے کے لئے ہے اور کچھ ایمان کا مستقل و فوق واقعہ کے معنی میں چوتھے باب میں سنت کا حقا ذکر کرنے والا کلمہ بھی  
پھر اس دو معنی پر مبالغہ اور اس سے مشتق کر کے آہستہ ان اصول عامہ یعنی نیچے زبردستی نہیں دینا اور ان کو باطل مانا گیا۔  
جو کچھ میں اور ایمان کہہ رہا تھا اس میں یوسنون بالذیب میں ہو سکتے ہیں۔

وبقیہ منکدر شتم جواب :- یمن قائم نظر کی وجہ سے اہل تورستان نے کائنات کو دوسریں میں ایک اصول دوم فرد علی  
اصول کے ذکر کرنے کے بعد فرد کے ذکر کی ضرورت نہیں رہی۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ تفسیر کا مقصود ہے کہ ان اصول میں سے  
بعض ایسے ہیں جو کلمہ سیات کو مستلزم ہیں تفسیر فائدہ یہ ہے کہ حسان کے اعتبار میں ان کا مقصود ہے یا اس طور کہ  
حسان کی تین قسمیں ہیں قلبیہ، قلبیہ، قلبیہ ایمان قلبیہ کے قبیلہ سے ہے اور کثرۃ الیہ کے قبیلہ سے ہے اور یہ جملہ تین  
یوسنون بالذیب صفت اور بھی ہو سکتا ہے مگر خاص طور سے اس وقت میں جبکہ کلمہ کا مطلب اس شخص کو بتایا جاتا ہے  
جو تحقیق کے معنی اور اس کا مقصود پہلے سے جانتا تھا ایسے ان اوصاف کو ذکر کر کے جو تحقیق کے معنی میں تھے تحقیق کی مدح  
کردی گئی باب اس پر اعتراض جو کہ تحقیق کے معنی میں تو کلموں اور صاف کے کلموں اور بھی اوصاف تھے بلکہ ان بلکہ کو  
ذکر کر کے صاف کلموں نہیں کیا گئی انہی اوصاف کو خاص کیوں کیا گیا؟

جواب :- اوصاف کلموں کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے دوسری ترکیب یہ ہے کہ لفظ یوسنون بالذیب ہیالت نصب ہوا  
اور اس صورت میں یہ مدح کی بنا پر منصوب ہو گا اور امداد یا اعلیٰ فعل مقدم ہو گا اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ لفظ یوسنون  
بالذیب مفرد ہوا اور ہم متدا مقدم کی خبر جو ان تینوں ترکیبوں کی صورت میں تحقیق پر وقف وقف حسن خبر تام ہو گا  
خاصی صاحب صفت و صحت کی تفصیل کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ یہ اوصاف کلموں جمیع حسان کے فعل کو مستلزم ہیں اور  
کلمہ جمیع سیات کو مستلزم ہے تو یہ تین فعل جمیع حسان کا حکم مقدم ہے اور ذکر جمیع سیات کا حکم تخریب ہے پس جب  
ان دو فعل پر دل خواستہ دل کیا تھا تو تخریب کا تقاضا یہ تھا کہ فعل جمیع حسان کے فعل کو مقدم کرتے اور کلمہ جمیع سیات  
کے فعل کو تخریب کر دینا تھا لیکن اللہ تعالیٰ عن الحفظہ والکفر جو متعلق ہے ترکیب جمیع سیات کا اس کو مؤثر کرتے  
اور اللہ تعالیٰ ہاد الدین اکر دیت جو متعلق ہے فعل جمیع حسان کا اس کو مقدم کر کے تخریب خاص صاحب نے اس کے برعکس

دقیقہ سادہ شد کہ یہ معنی تین قرآنی کیفیت مشائخ کی وجہ سے

تفسیر میں۔ اب یہاں سے ایمان کی لغوی اور شرعی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ پہلے لغوی تفسیر سے ایمان فعل کے نزول کا  
 مصدر ہے اس کا مجرور آتا ہے اس میں سبب اس میں یا من سے اور مجرور میں یہ فعلی ایک مفعول ہو تا ہے لیکن اس پر مجرور فعل  
 کو داخل کر کے تفسیر کیا اور جو افعال جب متعدی ہو کر داخل ہوتے ہیں تو اس کے دو افعال ہوتے ہیں ایک اس کو متعدی ہر مفعول  
 کے دیتا ہے اور اس میں متعدی کو لازم کہ دیتا ہے اب اگر مجرور کا اثر ہو کہ متعدی کو لازم بنا دے تو ترجمہ ہو گا منت کا صرت  
 کا امن اور اگر اس کا اثر ہو کہ متعدی ایک مفعول کو ہر مفعول بنا دے تو ترجمہ ہو گا امنہ یعنی امن میں ملے مفعول  
 سے غیر کو مطمئن کر دیا پھر اس میں ایمان کو تصدیق اور وثوق کے معنی میں نقل کر لیا گیا تصدیق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت  
 میں اس میں ایمان سے منتقل ہو گا جو متعدی ہر مفعول ہے اور وثوق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس میں ایمان سے  
 منتقل ہو گا جو لازم ہے تو گویا ایمان تو ہو گا منتقل خدا اور تصدیق وثوق منتقل الیہ اس وجہ سے کہ مفعول خدا اور مفعول الیہ  
 میں نہایت جتنی ہے لہذا ایمان پر بھی نہایت سے اگر مفعول الیہ تصدیق ہو تو نہایت اس میں ہو گی کہ تصدیق میں  
 مفعول کے معنی میں ہو جو کہ جب کوئی شخص کسی کی تصدیق کرتا ہے تو گویا وہ صدق مصدق کو تکذیب اور منہ لغت سے  
 مطلق کر دیتا ہے لہذا اگر مفعول الیہ وثوق ہو تو نہایت اس میں بھی اس طور پر ہو گی کہ وثوق کے معنی میں ایمان کو کہے کہ اگر جب  
 کوئی شخص کسی پر ایمان کر لیتا ہے تو وہ اس سے مطمئن ہو جاتا ہے اور ایمان وثوق کے معنی میں ایمان کا وہاں اس منتقل ہونے سے منتقل  
 رہے نہایت اس میں جو موصوفین میں جو کہ مطلقا مطلق کے لئے کا اطلاق جس سے یہ مفعول اس وقت کہا جاوے کہ ایک کوئی شخص سفر سے  
 پہنچے وہ جاتے اور اس میں صاحب حق علیہ باقی تو سفر کا عذر بیان کرتے ہوئے یہ مفعول کہا جاوے کہ اب اس میں یہ بات کہ تصدیق  
 اور وثوق کے معنی میں ایمان کا استعمال کیا ہے تو اس بات سے میں حق قبول میں ایک یہ ہے کہ تصدیق وثوق میں ایمان کا استعمال  
 بطور مبالغہ لغوی کے ہے۔ درمیان پر کہ بطور حقیقت لغوی کے ہے فیصلہ کہ بطور حقیقت عربی کے ہے اور یہ فیصلہ استعمال بہتہ  
 لیکن قاضی صاحب کی عبارت سے یہ قول مستفاد نہیں ہوتا کہ جو کہ قاضی صاحب نے کہا ایمان کی اہمیت عبارت عن التصدیق  
 اور اس کے جملہ کریم اور مطلق ہے الوثوق یعنی ایمان لغوی کا اطلاق کیا جاوے کہ وثوق کے معنی پر تو قاضی صاحب کی عبارت سے  
 معلوم ہو تا ہے کہ تصدیق وثوق بطور حقیقت لغوی کے استعمال میں لیا گیا کہ بطور حقیقت عربی کے استعمال بہتہ صنف  
 کی قاری نے نہایت کے ملاحظہ ہے اس میں کہ کیا اس کے قاضی صاحب نے جو لغت کا لفظ استعمال کیا ہے یہ عام ہے صرف اور وثوق  
 وثوق کو جس طرح کہا لغت کے مقابل میں بلکہ عربی اور اصطلاحی اور شرعی صاحب کتاب اس طرح بیان میں جو اس وقت کا لفظ  
 عربی کے مقابل میں صرف اور غیر عربی صاحب کتاب اس سے اور جب لغت کا لفظ عربی کو اس میں ہے پس قاضی صاحب کی عبارت  
 سے بھی اطلاق ثابت ہے یہ کہنے کے بعد جملہ کتب میں لایا گیا ہے جو تصدیق کے معنی میں ہے وہ اپنے مفعول اطلاق کی طرف زما سے متحرک  
 ہوتا ہے اور اگر مبالغہ سے متعدی ہو تو اعتبار کے معنی میں تصدیق ہو گی بلکہ تصدیق کے معنی میں ایمان کا لفظ عربی کو اس وقت  
 کہ لیتا اور جب تصدیق ہو گی تو تصدیق کے معنی میں ایمان کا لفظ عربی کو اس وقت کہ لیتا اور تصدیق کے معنی میں تصدیق کا لفظ  
 کے معنی حقیقی کا اطلاق کہہ دے کہ دوسرے مفعول یا جب فعل کے مشتقات کو کہ اگر کہ اس کے معنی کا لفظ کا کہ جیسے کہ لغت

وکل الوجہین حسن فی یؤمنون بالغیب واما فی الشرع فالمتصدیق باعلم بالضرورتہ من دین  
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کالتوحید والنبیۃ والبعث والجزاء

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ میں ایمان نہ صرف اس کی تعظیم کا نام ہے جن کا دین نبی سے جو نابدا ہے معلوم ہو جیسے توحید و  
نبوت اور بعثت و جزاء

الغیب صغرتہ کے اندر انہار کے معنی اس کی تعظیم کے لئے کہ اس کا خدا کا مطلق نہیں آداب عبارت ہوگی کہ انہار منہا احدی  
الیک یعنی میں نے خدا کا ہوا اس حال میں کہ اس کی حد کو مجھ پر ختم کرنا ہوا۔ اور دوسری تفسیر یہ کہ علی بالغیب تو کہی  
اس فعل میں مسرت کے معنی اس کی تعظیم کو کہی کہ اس کا قلب کا خدا علی نہیں آداب اب تقدیر عبارت میں ہوگی کہ قلب کا  
حسرت علی بالغیب یعنی اسے خرقہ کئے ہوئے پر مسرت کے ساتھ کہ وہ اپنے تعظیم کے بارے میں خدا سے تعذر کرنا اس کا حقیقی  
ایمان کا ہے ورنہ کہ تعظیم کے معنی حقیقی کا ارادہ کیا ہے یا فعل آفر کے معنی کا یاد دل کا آفر کے معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے  
تو تعظیم کے معنی اس اور اگر فعل آفر کے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے تو تعظیم حقیقی عظم ہو گئے اور اگر فعل کا ارادہ کیا گیا ہے تو اس کا  
ہے اور یہ قبول باقی خلاف اصل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر فعل آفر کے معنی ہستہ ہو گئے ہیں

تفسیر میں۔ اب یہاں سے کہتے ہیں کہ ایمان کے جو دو معنی ہیں تصدیق اور وثوق کے یہ دو فعل ہیں یؤمنون بالغیب  
میں ہو سکتے ہیں اور تصدیق کے معنی وثوق میں ہیں مگر یہ لفظ غیب کی چیزوں کی تصدیق کرتے ہیں اور اگر وثوق کے معنی وثوق  
معنی ہوں مگر لفظ غیب کی چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں یعنی ایمان کو حقیقت سمجھتے ہیں۔

یہاں سے ایمان فرعی کے متعلق تحقیق کر رہے ہیں ایمان شرعی کے اندر آٹھ قول ہیں پہلا قول شیخ ابو منصور  
ماتریزی کا اور دوسرے محققین کا ہے نیز امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت اس کے ساتھ ہے یہ سب حضرات کہتے ہیں کہ ایمان  
نام ہے محض تصدیق نہیں کا اور بقدر باللسان احکام اور نیوہ کے مابقی کر کے کے لئے شرط ہے اور دوسرا قول اکثر ائمہ اور  
فہم بالشرع یعنی اور آخر کا نام اور علامہ مہدی کہتے ہیں یہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقوال باللسان  
اور فعل کے مجموعہ کا نام ہے اور تیسرا قول مجبور کشمیری اور شمس الدین اور فقہاء اور متذکرہ حضرات کہتے ہیں یہ سب حضرات یہ کہتے ہیں  
کہ ایمان تصدیق باللسان، اقوال باللسان اور فعل باللسان کے مجموعہ کا نام ہے اور چوتھا قول فرقہ کلامیہ کا ہے کہ یہ  
کہتے ہیں کہ ایمان محض شہادتیں کا نام ہے۔ اور پانچواں قول یہ ہے کہ ایمان مطلقاً اعمال جو ارادہ کا نام ہے خواہ وہ افعال  
ہوں خواہ وہ سلبی نہ ہو کہ ہوں چھٹا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے صرف اعمالی مگر صرف کا اللہ اس قول جس کے قائل  
تجدید کی ایک جماعت ہے۔ یہ کہ ایمان محض نام تک معرفت کا نام ہے اور اس قول قائل فرقہ تہذیب کی دوسری جماعت  
ہے کہ ایمان نام ہے معرفت اور معرفت اجامہ رسول اللہ کا یہ آٹھ اقوال تھے مگر ان میں سے پہلے تین پر بارہم ایمان تین پر

کے قول ہیں اور اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اپنی تفسیر کو بیان کیا ہے جس پر جو سب سے پہلے قول محققین کا بیان کرتے ہیں  
محققین کے قول ہے کہ ایمان نام ہے التقید یا علم بالغیر و تادمین دین محمد اس مسلک کے اندر دوسری قابل تفصیل  
ہیں لانی تصدیق کے معنی دوم بالغیر و تادمین کے معنی آتے ہیں کہ سب سے پہلے عکبر کو اس کی شہادت پر چکا سمجھا لیکن  
ایسا بالغیر و تادمین کے معنی آتے ہیں عکبر کو اس کے ساتھ ساتھ تسلیم کرنا اور دوسرے بنو ابی ہریرہ سے اس کے  
صحت پر چکا سمجھنے سے انسان کو یقین نہیں ہوتا ہے جیسے کہ یسوعی کو تمام ادیان کو چکا سمجھتا اور حضور کے دین کو چکا سمجھ کر جو کہ  
وہ گرویدہ اور غائب نہیں ہوا اس لئے وہ یقین نہیں ہے۔ اسی طرح امیرین ملت کے بھی حضور کے دین کو چکا سمجھا اگر چہ کہ  
اس نے تسلیم نہیں کیا اور اس کی طرف غائب نہیں ہوا اس لئے وہ یقین نہیں ہے بلکہ تسلیم کرنا اور گرویدہ گانا جو تاہم مذکور  
ہے اور تصدیق سے مراد تصدیق جاری ہے اور بالغیر و تادمین کی ایک تشریح تو علامہ زعفرانی نے کی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ بالغیر و  
تادمین سے مراد وہ احکام ہیں جو خواص و اعلیٰ علم دلائل کے اندر مشہور ہیں۔ اسی صورت میں ایمان کے معنی یہ ہیں کہ اگر ان  
احکام کی تصدیق کر دینا کہ یقین کا دین محمد میں سے جو نا عوام و خواص میں مشہور ہیں ان کو اس صورت میں ماضی میں پڑ جائے۔  
اختراعی یہ ہے کہ عکبر ایمان نام ہے احکام مشہورہ کی تصدیق کر دینے کا تو یہ اگر کوئی حکم جو اور وہ علم کے دین سے جو منکر  
عوام و خواص میں اس کا مشہور نہ ہو تو اس کا انکار کر دینا یا اس کے بارے میں شک کرنا تو سب کفر ہو جائے حالانکہ ایمان  
نہیں ہے کیونکہ جو حکم میں برسیل غرضیت حضور کے دین سے ثابت ہو اس کا منکر یا کفر نہ ہو وہ حکم عوام و خواص میں مشہور  
ہو یا نہ ہو۔

اس اختلاف میں بعض لوگوں نے جواب دیا کہ علامہ زعفرانی کی عبارت میں خواص سے مراد مجتہدین ہیں اور  
عوام سے مراد دیگر علماء امت ہیں پس سب میں یقین ہونا گے کیا ایمان ان احکام کی تصدیق کر دینا کہ جن کا علم کے دین سے  
ہونا چاہیے دین اور علم یا امت کے اندر مشہور ہو۔ اسی صورت کے اندر تمام احکام مسلمہ اعلیٰ بالغیر و تادمین کے اندر اعلیٰ  
ہو جائیں گے کیونکہ مجتہدین اور علماء امت کے درمیان جمیع احکام اسلام مشہور ہیں لیکن پھر بھی اسی تشریح میں تکلف  
کرنا چاہیے تاہم اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر دوسری تشریح جو علامہ نقی زحانی کی ہے وہ سامنے رکھی جائے۔  
علامہ نقی زحانی نے کہا ہے کہ ما علی بالغیر و تادمین سے مراد احکام عوام ہیں جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اسی صورت میں  
احکام و تفہیم اسلام کی تصدیق کرنا ضروری ہو گا۔

حاصل یہ نکلا کہ ایمان محققین کے نزدیک ان چیزوں کا گرویدہ ہونا کہ سب امتہ اقرار کر لیا جن کے بارے میں  
بالغیر و تادمین سے مراد وہ ہیں جن کے چترین حضور کے دین سے ہیں جیسے کہ توحید اور نبوت اور رحمت اور اذنیہ و دوسرا  
مسک کہ اکثر اختلاف کا ہے وہ یہ ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق یا تقبل اور اقرار باللسان کے مجموعہ کو اس مسلک اور  
محققین کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ محققین اقرار باللسان کو ایمان کے احکام دینویہ کو ایمان کے لئے شرط مانتے ہیں یعنی  
عبادت تک کوئی شخص اقرار باللسان نہ کرے گا تب تک وہ اس پر یقین کے احکام جاری نہیں کریں گے مثلاً نماز اس کا  
ایم ہو اور اس کی مسنونہ ہزار ہا دفعہ ادا کرنا کو یقین کے قبرستان میں دفن کرنا اس سے منکر اور کفر کا دوسرا  
یہ سب برتاؤ اس شخص کے ساتھ نہیں کیا جائے گا۔ مگر دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان ایمان کا ایک حصہ ہے اور اس

و مجموعہ ثلاثہ امور اعتقاد الحق والاقربہ والعلی بمقتضاہ عند جمہور المحدثین و  
والمعتزلتہ والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار  
نکافر ومن اخل بالعمل ففاسق وناقوا کافر عند الخوارج خارج عن الایمان غیر  
داخل فی الکفر عند المعتزلتہ۔

ترجمہ :- اور جمہور محدثین و معتزلہ و خوارج کے نزدیک ایمان شرعی تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ دل سے حق بالوہاب  
یقین رکھنا اور زبان سے ان کا اقرار کرنا اور اعضا و جوارح سے ان کے تقاضے پر عمل کرنا تو کسی شخص کے صورت  
اعتقاد میں خلل ہے وہ منافق ہے اور جس کے اقوال میں بھی خلل ہے وہ کافر خارج ہے اور جس کے عمل میں خلل ہے  
وہ فاسق ہے اور تینوں چیزوں کا اتفاق نہیں مگر خوارج کے نزدیک یہ تیسرا شخص بھی کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک  
خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے۔

دقیقہ مرگزشتر کی حقیقت میں داخل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ اقرار باللسان کو کن اصل ہے یا  
کو کن نام کہ بعض لوگوں نے یہ کہہ کر کن اصلی ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہہ کر کن نام اصلی ہونے کا لقب  
یہ ہے کہ ایمان کا تحقق کسی حال میں بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا اور جس طرح تصدیق یا قلب اس کے ذمہ سے  
مستطاب نہیں ہوتا کسی طرح اقرار باللسان بھی کسی ذمہ سے مستطاب نہیں ہو گا اور کن نام کا مطلب یہ ہے کہ بغیر  
اس کے ایمان کا تحقق ممکن ہو گا کسی مستطاب ہو گا تاہم کن نام کا تاثر زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ لوگوں کے  
سم میں اور اس طرح اس شخص کے سم میں جو ایسی بات ہے کہ آخری وقت میں ایمان لایا ہو اور کن کن نام شہادت جس کی  
اور احتیاج سے عاجز ہو اقرار باللسان کا وہ سبب اختیار ہو جائے گا جس سے جب اقرار باللسان کسی سم میں مستطاب ہو جائے  
کر تاہم کو کن نام کہ بعض لوگوں نے یہ کہہ کر اس کے قول میں متفقین کے نزدیک اقرار باللسان صحت شرط ہے اور ایمان کی  
حقیقت سے خارج ہے اور دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان کو کن ہے اور ایمان کی حقیقت میں داخل ہے  
لیکن یہ سبب اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کسی شخص سے اقرار باللسان کا مطالبہ نہ کیا جائے اور وہ شخص اقرار  
باللسان سے حکومت اختیار کرے لیکن جب اس سے اقرار باللسان سے دیک جائے تو سب کے نزدیک باتفاق  
کافر ہو گیا جیسے کہ ابو طالب حضور کے مطالبہ کے وقت اقرار باللسان سے رک گئے تھے جس کی وجہ سے ان کی خبر جو کن ہوئی  
کا نیک ہے اب یہ کہہ دو مسلک جوئے قاضی نے ان دو قول مسلکوں کو اس طور پر بیان کیا ہے کہ پہلے جمہور محدثین  
کے مقابلہ میں صریح جمہور متفقین کے قول کو نقل کر دیا اور جمہور متفقین کے قول میں دوسرے قول والے بھی مشاں  
ہو کر یہ کہہ متفقین قلبی کو ایمان کا کن وہ قول غریب لیتے ہیں پھر اس کے بدلے کہنے قول تمام خلف کے ذریعہ جمہور متفقین

اور بقیہ مسئلہ شدت اور اکثر اشخاص کے مسلک میں فرق کر دیا۔

**تفسیر**۔ اس میں سے تیسرے مسئلہ کے بعد عدلیہ اور معتزلہ و خوارج کا ذکر کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تینوں جماعتیں اس کے اعتقاد صحیح اور قرار بالکمال اور علی بالادکان تینوں چیزوں کا مجموعہ مانتے ہیں مگر ان تینوں چیزوں میں سے کسی ایک کے اعتقاد پر مختلف احکام لگاتے ہیں چنانچہ جس شخص نے صرف اعتقاد قلبی کو ثبوت کر دیا ہو تو اور شخص تینوں جماعتوں کے نزدیک منافق ہے اور جس نے اعتقاد قلبی کو ثبوت کر کے باوجود اقوال بالکمال کو بھی ثبوت کر دیا ہو تو تینوں فرقوں کے نزدیک وہ شخص کافر یا ہرے لیکن اگر ان دونوں چیزوں کے پاسے جانے کے باوجود علی ثبوت ہو گیا ہو تو وہ شخص بالاعتقاد منافق ہے لیکن تیسرے مسئلہ کے نزدیک ناقص رہنے پر اسے سون ہے اور خوارج کے نزدیک کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک خارج عن اہل بیت یا علی کا کفر ہے علی خوارج کا کفر ہے اور معتزلہ کا کفر ہے اور کفر کے درمیان ایک یہ فرق ہے کہ علی جوگی تو معتزلہ کے کفر میں داخل ہو گیا اس لئے خوارج علی کو کافر کہتے ہیں اور معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک یہ فرق ہے کہ اعتقاد کا اتنا ہے جتنا معتزلہ کے نزدیک خروج عن اہل بیت یا علی ثبوتی، مگر معتزلہ نہیں ہے پس وجہ یہ دونوں اہل کفر و خارج عن اہل بیت یا علی ثبوتی علی انکفر قرار دے کر عقلمندی ثابت کرتے ہیں اور دنیا یا عقلمند معتزلہ اور خوارج میں یہ ہے کہ معتزلہ کفر کی تردید کرتے ہیں باوجود تلبس کے تاہم عقلمندی کا بافتصادف لگا کر دینا اور خوارج کفر کی تعریف کرتے ہیں مگر ایمان کا مانع ثابت نہیں کیوں کہ مانتے ہیں جس کی شان ہو نہ کی ہو اس سے ایمان کا معدوم ہونا کفر ہے پس جب یہ دنیا و آخری تو جو کلمہ عمل کے متعلق ہونے کے بعد معدوم ایمان یا ایمان اس لئے خوارج نے عملی دلیل کو کافر کہہ دیا اور کفر خروج عن ایمان کے بعد جو تلبس نہیں پایا گیا اس لئے معتزلہ نے عملی بالعلی کو غیر داخل فی الکفر قرار دیا اس وجہ پر ایک اعتراض ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب علی کو مجبوراً عدلیہ ایمان کا جز نہتے ہیں تو پھر اگر کتاب کبیرہ کے وقت کفر کا حکم کیوں نہیں لگاتا اس کے دو جواب ہیں پہلی یہ کہ عدلیہ جس ایمان کا کفر کرتے ہیں وہ ایمان کامل ہے اصل ایمان نہیں ہے پس جب کسی نے کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس سے ایمان کامل منسلک ہو گیا اور ایمان کا قافی کے اعتقاد سے اصل ایمان کا اعتقاد لازم نہیں آتا ہے اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ عدلیہ اور پیچھے در فرقوں میں یہ اختلاف فطری ہے کہ ایمان دو مسلک داخل کے پیش نظر مطلق ایمان ہے اور عدلیہ کے پیش نظر ایمان کا شے ہے۔

دوسرے جواب یہ ہے کہ عدلیہ میں علی کا اصل ایمان کا جز نہتے ہیں مگر چونکہ وہ تیس ہیں ایک جز حقیقی دوم جز عرفی جز حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے بعد وہ جوئے کے بعد علی معدوم ہو جائے اور جز عرفی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے بعد وہ علی کے بعد علی معدوم نہ ہو جیسے ذات کے دو جز ہیں اول تمام اس کی خاصیت اور چھٹی پتیاں وغیرہ دوسرا اس کا جز حقیقی کے منزلیں ہیں اور شہادتیں اور چھٹی پتیاں جز عرفی کے منزلیں ہیں چنانچہ جب تمام معدوم ہو گا تو وہ ذات کی ذات معدوم ہو جائے گی اور اگر نہ تمام ذات ہے تو وہ ذات باقی ہے مگر خدا اس کی شہادتیں اور چھٹی پتیاں معدوم ہو جائیں پس کسی طرح سے ایمان نہ ہو ایک اور ذات کے ہے اور تعدیل القلوب ہر ذات کے اس کا جز حقیقی ہے اور اس قدر حقیقی ہے کہ معدوم ہونے کے بعد ایمان کا معدوم ہو جائے اور اعلیٰ باوجود جز نہتہ اور تینوں کے رد علی ہیں باوجود اس کے کہ معدوم ہوئے ایمان کا معدوم ہونا نام نہیں آتا۔



کتب لہ تلویح الایمان اور تلہ مطہر بالا ایمان اور قلوبہ قلوبہم جو حق آیت ولما یدخل الایمان فی قلوبکم ان  
تسجد یا آیت میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کا نسبت قلب کی طرف کی ہے بعض آیات میں قلب کو ایمان کا ظرف بنا کر اور بعض میں  
قلب کو ایمان کا مستند بنا کر جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلب ایمان کا محل ہے یا ایمان قلب کی صفت ہے اور یہ بات  
طرح شدہ ہے کہ ایمان کے اندر تعلق کے ساتھ اور قلب کو اور سری صفات تو معتبر نہیں ہیں پس نقدیق متقدم ہوگی تو  
یہاں مفسر و ثابت ہے دوسری دلیل بھی مذہب مخالف کے طبقہ اس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت ایمان میں عمل کو داخل  
نہایت کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہوں پر عمل کا ایمان پر عطف کیا ہے نیز ایمان کے ساتھ ساتھ معاصر کا تذکرہ فرمایا ہے  
میں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل میں فقہائے اہل ایمان معاصر کے ارتکاب کے باوجود باقی رہتا ہے۔ اب وہی یہ  
بات گفتگو میں کوئی دلیل حاصل کیا ہے اور فقہائے مستقل ہوتا ہے اور کن آیات میں معاصر کی کسا تھا  
کا تذکرہ فرمایا تھا کہ دیگر کہنے میں کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان اور عمل کو ملوث قرار دیا اس آیت کے اندر عمل صالح کا ایمان  
پر عطف کی گئی ہے اور اصل عطف میں یہ کہ کہ عطف اور شرط علیہ میں مذہب متقدم جو، پس ایمان اور عمل صالح میں تعلق  
ہے اور جب عمل صالح اور ایمان میں مخالفت ہے تو پھر ایمان کو مجز و ایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا اور آیتوں کے  
جہ میں معاصر کی کسا تھا ایمان کا تذکرہ ہے یہ ہیں۔ دین طاعتان من المؤمنین اقتتوا یعنی اگر مؤمنین کی دو  
جماعتیں ہیں میں قتال کریں تو دیکھئے اس آیت کے اندر جب سے بڑی مصیبت ایمان قتل کا محل کی کیفیت طاعتان  
من المؤمنین پر عمل میں جو حامل پر جو صفت ایمان کے ساتھ عطف میں اور کا عدہ ہے کہ تعلق والکر لشیء  
موصوفہ بصفت بدل محل حصول تک الصفت صالحات متعلق ہیں کسی بھی موصوفہ باصفت کے ساتھ جب کوئی حکم  
متعلق ہوتا ہے تو تعلق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تعلق کے وقت میں وہ صفت موصوفہ کے اندر موجود ہے پس  
ایمان اقتتوا کا طاعتان کے ساتھ تعلق ہے اور طاعتان صفت ایمان کے ساتھ متصف ہے لہذا تا حدیثی طاعتان  
اقتتوا کے وقت طاعتان کے اندر صفت ایمان موجود ہے گی۔ تو دیکھئے اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ قتل جیسے شد  
انکار کے ارتکاب کے وقت مؤمنین سے ایمان مملو نہیں ہوتا بلکہ موجود رہتا ہے پس معتزلہ و خوارج کا مرتکب کہو  
کو خارج من الایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا؟

اس طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہ الذین آمنوا کتب علیکم الصلوات علیہم اذ تقاتلون یعنی اے مؤمنین تمہارے اور دشمنوں  
کے بارے میں معاصر واجب ہے۔ دیکھئے ان آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے کتب علیہم الصلوات کو ایمان کے ساتھ مخاطب  
فرمایا ہے اور کتب علیہم الصلوات سے مراد قاتل ہے کہو کہ قاتل قاتل ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ قاتل  
کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا اس سے یہ معلوم ہوا کہ ارتکاب کہو سے ایمان مملو نہیں ہوتا بلکہ  
ایسے ہی ایمان تھا کہ فرمایا الذین آمنوا علیہم الصلوات اذ تقاتلون اس آیت سے بھی ثابت ہوتا ہے  
کہ ایمان قتل کے باوجود رہ سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے  
نہیں ظاہر کیا وہ لوگ بائیت ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم سے مٹا دیا  
ہدایت پر نہیں ہیں۔

مع باقيه من حلة التغيير لاننا نقرّب الى الفصل وهو متعين الارادة في التبتاذا العدي بالهاء هو  
المصدق وفاقا

یاد رہے کہ صرف تقدیرِ قلبی اسے کی صورت میں ایک تبدیل ہے کیونکہ یہ مبنی انہی امور سے غریب ترین ہے۔

[illegible]

نفس میں صاحب تیسری دلیل جو درویشوں کو جامع جان کر کہنے فرماتے ہیں کہ بیان شری کی حقیقت صرف تصدیق  
باعتبارِ باطن صورتِ ائمہ کو قرار دینا زیادہ درست ہے بقا تصدیق یا قرآن دلائلِ طرح تصدیق یا قرآن درویشوں کے شجرہ کو قرار دینے  
کے گرد و گریب میں اس کے نزدیک ہے اس کے گریب میں ہے نفوی معنی کے زیادہ قریب ہیں اس کے گریب میں ہے انہوں نے مختلف  
تصدیق کے معنی تصدیق اور شریعت میں اگر تصدیق معتبر ہوگی تو بوسلہ اسحاق تصدیق کا فرق بہ اختلاف دوسرے دو معنی  
کے کہ ان معنی میں پہلے معنی جسے صاحب زیادہ دلزدہ ہو جاتی ہے بلکہ یاد رکھیں معنی نفوی صرف تصدیق کے حقے  
اور دوسرے ہے اور اب دینا جن کا موضوع ہوگا جس کی وجہ سے کہیں اور وسیطہ و مرکب میں بعد میں ہے تو صاحب نے جو اگر  
حقیقین کے مسلک کے اعتبار سے اس کے معنی اقرب الی الاصل ہیں اور دوسرے کے انکاروں کے اعتبار سے ایضاً الاصل  
ہیں اور دوسرے یہ ہے کہ اقرب الی الاصل راجح ہو جائے بقا والا بدین الاصل کے انسا حقیقین کے بیان کر دے معنی راجح ہیں  
بقا نیز دوسرے دو معنی کے کہ تصدیق بوسلہ سے مسلک میں ثابت ہوگا اور مذہب مخالف کی نفی میں جو شری صحیح

ثم اختلف في ان مجرد التدين بالقلب هل هو كاف لان الله القصور لم لا يد من انعام اقرار  
به ما لم يكن منه فعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاندين من ذم الجاهل بالمقتضى  
ولما العبد يجعل الذم لا انكار لا لعدم الاقرار

ترجمہ :- پھر اس بارے میں اختلاف ہے کیا اصول انجات کے لئے صرف تہدین بالقلب کافی ہے کیونکہ مقصود یہی  
ہے یا بھی مقصود یہ بھی کہ تہدین کے ساتھ اقرار بالاسان بھی لازم یا ضروری ہے اور شاید دوسری بات حق  
یہاں ہے اس کی شکل اور قوت کے کتنا حوالہ کے مقابلے میں ممانعت زیادہ مذمت غلطی ہے اور صرف کو یہ حق ہے کہ یہ  
کہ فرق میں مذمت وجود انکار کی وجہ سے عدم انکار کی وجہ سے نہیں

دفعہ دوم مذمت ممانعت تہدین کی بنا پر یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ آیت کے اندر بھی ایمان کے معنی تہدین کے  
مستحق ہیں کیونکہ اقبل میں گذر چکا ہے کہ جب ایمان کو امام کے ساتھ تہدین کیا جاتا ہے تو تہدین کے ساتھ اعتراض  
کے معنی کی تہدین کی جاتی ہے اور تہدین اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ تہدین فیہ موجود ہوگی پس آیت کے اندر اعتراض کے معنی  
کی تہدین کے واسطے اس وقت استعمال ہو سکتا ہے جبکہ پہلے سے ایمان کے اندر تہدین کے معنی موجود ہیں۔ تو من کی اس  
تائیدی میں ایک اعتراض ہے

اعتراض یہ ہے کہ تہدین کے اقبل میں ایمان کے دو معنی ہیں تہدین اور تہدیر ایمان کر کے کہ تہدیر کا لفظ ایمان  
حسن کی خوشنواں فیہ معنی دو معنی ہیں جو حسن فیہ کے اندر جو تہدیر اور تہدیر کے اندر کہ یہاں تہدیر تہدیر  
کے معنی میں ہیں پس مصنف کی عبارت میں تہدیر تہدیر ہے

جواب یہ ہے کہ کلام اللہ میں کے اندر معنی انہوی ملا ہیں اور تہدیر کے اندر معنی انہوی ملا ہیں جب چہ تہدیر  
یعنی خوشنواں تہدیر ہے

اور معنی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جس ایمان کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے یا یہ کہ  
ایمان سے مراد اطمینان ہے یعنی نہ انکار نہ کے وقت بندہ طبع نہیں رہتا یا یہ کہ ایمان سے مراد تو ایمان ہے لیکن نہ انکار  
کے وقت بندہ کے اندر تو ایمان نہیں رہتا اور یہ معنی کی گئی ہوگی اس سے متعلق ہیں۔ یا ایمان کی نفی کرنا بطور تہدیر کے ہے  
یعنی نہ انکار کے وقت تو من عقل یا تو من کے ہو جائے کہ یہ ایمان سے مراد تہدیر ہے کیونکہ حضور نے فرمایا ہے اے ایمان  
ایمان کی جواب میں یہ ہوں کہ بندہ کے اندر نہ انکار نہ کے وقت جہاں ایمان باقی نہیں رہتا جس طرح حدیث میں مامول  
ایمان کی نفی مقصود نہیں ہے نہ اعتراض حدیث سے استدلال نہیں کر سکتے ہیں۔

تفسیر میں صاحب مایاں سے متحققین اور اکثر ائمہ اہل علم کے مسلک میں فرق ظاہر ہو رہا ہے جس چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو  
 درجوں مسلک دارے متفق ہیں کہ ایمان کی حقیقت تصدیق یہ لیکن پھر حکمت یہ ہے کہ ان اقرار باللسان یعنی شہادت میں  
 تصدیق بالقلب کے ساتھ لایا حصول نجات کے لئے ضروری ہے یا صرف تصدیق بالقلب کافی ہے تو متحققین کہتے ہیں کہ صرف  
 تصدیق قلبی کافی ہے اقرار باللسان کا اظہار لازمی نہیں ہے چنانچہ ائمہ غزالی نے فرمایا اگر کسی شخص نے اللہ تعالیٰ کو دلیل  
 کے نزدیک پہچان لیا اور اس کا ساتھ وقت لیا کہ وہ سب باتیں باللفظ کرے لیکن اس کے باوجود اس نے لفظ علیہ السلام کو  
 اس کا لفظ سے باز رہنا یا ان صاحبی کے قائم مقام ہے کہ جو ایمان کے کہتے ہوئے لسان سے حلاوت کرتے ہیں اور پھر  
 لے مستند ان کے یہ اس حدیث سے جس میں حضور نے فرمایا اگر میرے حق میں انکار میں کان نہ آئے تو تیرے حق میں انکار  
 ہو گا قال خود کھینچے اس حدیث سے ثابت ہو گا اگر ایمان کا لفظ بھی کسی انسان کا اندر ہو تو وہی وہ غلاب غلاب ہے نجات پائے گا  
 بقا اقرار باللسان بھی حصول نجات کے لئے ضروری نہیں ہے صرف تصدیق قلبی کافی ہے پس اقرار باللسان احکام دنیویہ کے  
 بدلہ کرنے کے لئے شرط ہے لیکن اگر خدات کے لئے کہ اگر اقرار باللسان ایمان کا کوئی علامہ ہے تاہم صاحب ترمذی کے طور پر  
 دوسرے مسلک کو حق قرار دے دیا تو یہ ایمان کی ایک شخص تصدیق قلبی دیکھنے کے باوجود ایمان نہ کرے، وہ معاند ہے  
 اور شخص جو نہ کہ جسے کسی چیز سے کوئی تاہم نہ کرے وہ جہل متفقہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے معاند کی مذمت بہت زیادہ  
 فرمائی ہے بقا بل جہل متفقہ کے چنانچہ اہل کتاب کے ہمارے کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا وہ ہم ایمان نہ پہنچوں  
 الا کہ اب الامانی والی ہم الامانیوں کو اس بات کے اندر جانوں کہ انہیں حق کہہ رہے ہیں اور انہیں مذمت نہیں کی لیکن  
 جب علماء مسیو کو کہہ کر کہ تو فرمایا انہوں نے کتبیں لکھا باہم روئے ہم ست ایک جہنم تو دیکھتے آیت میں کسی  
 مذمت کی و درجہ دل کا لفظ استعمال کیا اور اسی وجہ سے حضور نے فرمایا دل بجا مال مرثہ وللعالم احقر میں اگر  
 آپ صرف تصدیق قلبی پر اکتفا کرتے ہیں اور اقرار باللسان کو اس کا جز نہیں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ معاندین  
 کو بھی تاج نواز دیتے ہیں حالانکہ معاندین مذہب میں ہرگز نہیں ہوتا بہتر ہے کہ اقرار باللسان کو ایمان کا جز مانا جائے لیکن  
 خاص صاحب فرماتے ہیں کہ ہماری وجہ ترجیح کے اندر سے دلا کر کہنے کی گنجائش ہے یا نہیں مگر میں معاندین کی  
 اہم آن پاک میں مذمت کی گئی ہے ان سے وہ معاندین ملوا ہیں جنہوں نے سچا سمجھنے کے باوجود انکار کیا اور باوجود  
 نہیں کی جنہوں نے سچا سمجھے کہ سکوت اختیار کیا اور ایمان زیر بحث سب کتبیں ہیں منکر میں نہیں کیونکہ بحث تو میری  
 عملی وی ہے کہ صرف تصدیق کرنے کے بعد کوئی شخص سکوت اختیار کرے یا اقرار ہو جائے اور دینی ہو گا کہ اس  
 پس جب یہ ایمان منکر میں ملتا ہے تو پھر منکر میں والی آیت سے مستند لعل کرنا کیسے درست ہو گا اور جو  
 اس دلیل میں ضعف تھا اسی کے قائل تھے اصل کا لفظ استقلال کیا ہے ان میں مسلکوں کو دین نہیں کرے تھے  
 معاندین سچے تھے

والغيب مصدر ومفعول به للبالغة كالشهادة في قوله تعالى عليم الغيب والشهادة والعرب  
تسمى الظلمة من الارض والخصبة التي تلي الكلمة غمما، ويعمل حقف كقيل،

ترجمہ: یہ اور عجیب و غریب ہے اس کو نہ الفاظ و اوقات کی محنت یا دماغی جیسا کہ شریعت اللہ تعالیٰ کے ارشاد و احکام العجیب و العزیز میں اور ادا یا ضرب بسعت زمین اور اس مہر و راجح کو مگر کہ کہ قویہ و تہا بہ طیب کہجے میں یہ یا یہ فعل کے اور ان کے محنت ہے کہ خوف کے عجیب یا ادا گیا عجیب یہ قیال اس خوف کے کہ کیا ہے

نقد و رد ستہ، بلکہ تعصباتِ ایمان میں نہایت اہم اور اہل کبر کا نفسِ ایمان تو انہی کے نفسِ نقدی کا، وہ نفسِ نقدی تو قلبِ باطن ہے اس میں کوئی اور زیادتی نہیں۔  
آتشِ کعبہ رکھتے کہ ایمان اور اسلام کے مفہوم نفوی میں تو فرق ہے مگر ان کے صدق میں کوئی فرق نہیں بلکہ مفہوم نفوی میں تو اس لئے فرق ہے کہ ایمان نام ہے صدقِ قلب کا اور اسلام نام ہے اعتقادِ ظاہر کا مگر صدقِ شرعی کے اعتبار سے دونوں میں تساوٰی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کل تو مسلم اسلام و کل مسلم مؤمن۔

[illegible]

والتراد بہ تخفی انذی الیہ ذکۃ الخس ولذی یقضیہ بل اذۃ الخس وهو قسماں قسم را دلیل علیہ  
 وهو المعنی بقولہ نقالی وعنده مثاقیم الغیب لا یعلمہا الا هو قسم نصب علیہ دلیل کا صاف  
 وصفاتہ والیوم الآخر ہوا لہ ہوا سرا بہ فی الآئیۃ ہذا " ذ جعلتہ صلتہ للایمان واوقتہ  
 موقعہ لتفعول بہ وان جعلتہ حالاً علی تقدیر مستبیین بالغیب کان معنی الغیبۃ والخفاء  
 والمعنی فہم یؤمنون غائبین عنکم لا کما نقالین الذین اذ القوا الذین امنوا انما امنوا  
 واذا اخلاوا الی شیب علیہم قالوا انما سمعنا من النورین بلہ ساروی ان بن مسعود قال والذی  
 لا الہ غیرہ ما امن احدنا افضل من ایمان بالغیب ثم قرأ ہذا الذیۃ وقیل المراد بالغیب قلب  
 والمعنی یؤمنون یقولون ہم لا کمن یقولون باقرانہم والیس فی قلوبہم ظالماء علی الاثر المتقدیر  
 وعلی الثانی للعصۃ حۃ وعلی الثالث للآئیۃ

ترجمہ :- اور اس سے مراد وہی چیزیں  
 ہیں جن کا تو خدا کی ادولک کر سکیں اور نہ بہت عقل دان کی عقل سے بقادر علیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن پر کوئی  
 دلیل قائم نہیں اور قرآن الہی ان کے درمیان الغیب لا یعلمہا الا ہے یہی قسم مراد ہے اور دوسری قسم وہ کہ جن پر  
 کوئی دلیل قائم ہے جیسے صالح علم اور ان کے صفات اور روزانہ غیبی روزانہ صحت اور ہستی کے احوال  
 اور آیتیں ہیں یہی مراد ہیں مگر یہاں وقت جبکہ یہاں کا اصل مان کر اس کو مفصل کر کے تمام مقام  
 بنادہ یونسون کہ غیب سے علم سے شہس کا عقد مقدار ان کر بالغیب کو حال گزار و کلاس وقت غیب نیست اور خدا  
 کے معنی میں ہو گا اور آیت کے معنی میں کہ کہ وہ لوگ جو تم سے غیب دیتے ہوئے ہیں ایمان رکھتے ہیں وہ یقین کی  
 طرح ہیں کہ جب تم سب سے ملیں تو ان میں اور جب مخلوقوں میں ہے وہ سب کے ساتھ ہیں تو ان میں کوئی شک نہیں رہا یہ  
 معنی میں کہ وہ لوگ ایمان رکھتے ہیں ان میں ایمان شرا کہ وہ حق علیہ السلام سے غائب اور ان کے سامنے کے بعد میں جیسے  
 اور آیت ہے کہ ان سے سورت فرمایا کہ ان کی ذات کے قسم میں کے کو کوئی معبود نہیں جنہو سے غیرت کے باوجود پر  
 ایمان نہ ملے ہے ان میں کسی کا یہ نہیں سمجھتا کہ ان میں یونسون بالغیب کی قدرت قرآنی اور بعض کے کہ غیب سے  
 مراد مل ہے اور عقلی یہ کہ وہ لوگ اپنے دل سے ایمان رکھتے ہیں ان لوگوں کی طرف میں جو ایمان سے ہمیں یقین فراہم  
 ہیں جو ان کے دل میں ہیں جو ان میں بار پتہ ہستی کی بنا پر مغربی ہائے کے ہے اور دوسری صورت میں صاف ہے اور  
 تیسری صورت میں اگرچہ ہے

تقسیم ہو۔ اور ایسا جان سے یہ بیان کرتے ہیں کہ غیب کا لفظ چنانچہ بھی آیا ہے اس کے معنی دو چیزیں ہیں کہ جو اس  
 جن کا ذکر ایک کے ذکر کے ساتھ ہو مثلاً یہی نہیں کہ جس غیب کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ اور تحقیق قائم  
 نہ ہیں اور اس کی طرف باری تعالیٰ نے اپنے ارشاد اور عقائد و توحید العین علیہ السلام جو اسے اشارہ فرمایا ہے۔ اور دوسری  
 قسم یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ میں جیسے واقعہ غافل اور صفات باری اور نور و غیبت اور اس کے احوال یا ان سب پر ظاہر  
 نقلیہ ہیں۔ اور اگر اس کی آیت سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں غیب کے کیا مراد ہے تو اس کے سامنے میں تین تہی ہیں۔  
 اور یہ تینوں قول و قوت میں باغیب کی بار کے معنی ہیں کہ اس کی تین قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس کی جو راز و ریکہ اخصا  
 کی ہو۔ دوم کہ اسے خدا کی ہو۔

بارہ صدمہ کا مطلب یہ ہے کہ بارہ کام نہ عمل ہوا اور اسطر اقبال کا مفعول یہ ہو اور بارہ صدمہ حاجت کا مطلب یہ ہے کہ بارہ کام نہ اقبال کے ساتھ غلبہ ہو اور بارہ استقامت کا مطلب یہ ہے کہ بارہ کام نہ عمل ہوا اقبال کے عمل کے لئے ذریعہ اور واسطہ جو اس سے جو وہ کام کو عمل کا مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عین مہر اور اشیا غیبیہ ہیں اور باغیب یہ مہنوں کا مفعول ہے جسے عین معنی یہ ہوں گے کہ وہ لوگ جو ان چیزوں پر ایمان لاتے ہیں جو غائب ہیں اور جو لوگ بارہ کام نہ حاجت کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب کے معنی غیبت ہے اور مفعول کے ہیں انعام وقت یہ باغیب عمل جو کہ مفعول کے ذیل کا اور مفعول ہوں گے کہ وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس عمل پر کہ وہ غائب ہیں تم سے پہلے جس طرح حق تعالیٰ کو جو وہی جس ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تم کو ہی وہی جو وہی جس ایمان رکھتے ہیں اس طرح نہیں جس طرح کہنا مقلدین جب مسلمانوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں امان اور عیب غلو تو میں اپنے سرداروں کے پاس چلے جاتے ہیں تو کہتے ہیں امان مسکن

اب اس پر یہ بات کہ یہ کیا کان لانے والے غائب ہوں گے تو غیب عند کائنات ہوں گے تو غیب عند المصالح ہوں گے  
 ہیں اور غیب عند المصلح علیہ وسلم ہیں اگر غیب عند المصالح کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ غائب ہیں مصلح  
 سے یعنی جس طرح تو نہیں ہیں وہی ہے جو خدا کی شان رکھتے ہیں اسی طرح خدائے تعالیٰ میں اگر بھی ایسا نہ رکھتے ہیں مصلحین  
 کی طرح نہیں ہیں اور اگر غیب عند کائنات سے معنی منظور کیا جاتا ہے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ ایسا نہ  
 رکھتے ہیں حضورؐ کے غائب ہونے کے باوجود اس وقت یہ بات خاص طور سے مباح کے بعد والے لوگوں کے بارے  
 میں ہوگی۔ اور اس کی تاخیر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول بھی گہرا ہے :

اور غلامی کا یہ حال ہے کہ ایک مرتبہ ان کے گھر گروہل نے صبرت کہتے ہوئے کہا کہ حضور کا معاملہ صبراً ہی چلے جائے گا اور صبر کا یہ حال ہے کہ ایک مرتبہ ان کا ایمان بھلا مارا عاۓمان کے قوی ہو گا تو حضرت ابن مسعودؓ نے ان کو تسلی دیتے ہوئے کہا کہ ان کا معاملہ ان کا غیب یعنی اس شخص کے ایمان سے کسی کا ایمان افضل نہیں جو حضور کے غائب ہونے کے باوجود ایمان نہ لایا پھر اس کے بعد حضرت ابن مسعودؓ نے یہ بات پرمحی "اللہ ہی یومرئہ" انبیا علیہ السلام کے حضور حضرت ابن مسعودؓ نے ان کے قوی سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ طیب علیہ حضور ہیں ابن مسعودؓ

کا یہ نقل بعض اعداد خالص روئے کے لئے ورد حقیقت پر نہیں تھا۔

لیکن اس مسعود کے قول پر جس کا اکثر حق ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ تم ابراہیم ان افضل ہے صحابہ کرام ان سے اس لئے کہ وہ کلمہ تو آپ کا ساتھ لیا کہ ان کے ایمان لائے اور تم بغیر مشاہدہ کئے ہوئے ایمان لائے ہو تو ہم سوال کرتے ہیں کہ تو میں نے ذات رسول اللہ سے یا خود سے ظاہر ہے ذات رسول اللہ تو سوسوں میں بہت بلکہ نبوت بطلان نبوت بھی ایک امر عقول سے بخلاف مسعود کا کہ بتائے کہ درست ہو چکا کہ وہاں سوسوں بہ کوئی دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ جو کلمہ صحابہ نے دلائل نبوت اور معجزات کا مشاہدہ کیا تھا اس لئے بدول کو عین دلی ان کے نفس نبوت کو مشاہدہ قرار دیا جائے گا۔

صاحب روح المعانی نے بھی اس دو صوبہ قول کو ترجیح دی ہے یعنی ماضی نسبت کے لئے صمد کا نہیں ہے اور وہ ترجیح یہ بیان کی کہ اگر صوبہ قول لیا جائے تو اس میں دو خواہیاں لازم آئیں گی اولیٰ کہ آپ نے غیب سے مراد استیلاء غیبیہ میں تو اس کے تحت تمام استیلاء غیبیہ آئیں اور اس کے بعد ان کے لئے فرمایا اولاۃ فرقة ہم یؤمنون اور آخرت میں استیلاء غیبیہ میں سے ہے اور آخرت کا الغیب پر غلط کیا گیا ہے تو اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ میں اتکا ہوگا۔ حالانکہ معطوف و معطوف علیہ میں اتکا ہونا چاہیے۔ دوسری خواہی یہ ہے کہ غیب یہاں پر مطلق ہے اگر ہر کلمہ کی ان کے غیب سے اور تغیر مراد ہو گئے تو مطلقاً استیلاء غیبیہ میں ہر کلمہ کی تو اس صورت میں ایسی محض چیز دل کا بھی مراد لازم آئے گا جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے یعنی مفاعیل الغیب لا یعلمون الا بوجہ اور جانتا اس لئے لازم آئے گا کہ ایسا ان فرع ہے علم کی توجہ آپ نے ان کو تو سوسوں بہ مانا تو گویا وہ آپ کو معلوم بھی ہیں ان دونوں خواہیوں کا جواب دیا جائے گا۔

پہلی خواہی کا جواب یہ ہے کہ تو سوسوں بالغیب کے اندر تمام اشارہ غیبیہ اولاۃ مذکور ہیں بجز ان میں سے بعض کو تفصیلاً بیان کر دیا مثلاً آخرت کا اب جمالی و تفصیل کا فرق جو کیا اولاۃ معطوف و معطوف علیہ میں اتکا ہونا چاہیے۔ دوسری خواہی کا جواب یہ ہے کہ غیب سے مراد مطلق استیلاء غیبیہ نہیں بلکہ وہ استیلاء غیبیہ مراد ہیں جن پر دلائل عقلیہ و نقلیہ قائم ہیں مثلاً بعد ان استیلاء غیبیہ کا جانتا ان میں سے آئے گا جن کا علم باری تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے۔

اس پر پھر اعتراض ہو گا کہ آپ کا یہ کلمہ صرف دوسری قسم پر ایمان رکھنے ہیں درست نہیں کیونکہ آپ و عندہ مفاعیل الغیب لا یعلمون الا بوجہ میں تو ایسا ہی اور دوسرا دل میں سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ مفاعیل غیب پر مطلقاً ایمان رکھنے ہیں جیسا کہ ایمان رکھنے ہیں جیسا کہ مفاعیل غیب حق ہیں جن کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اس اعتبار سے یہ بدول آیت ہے بقدر بھی قسم ثانی میں داخل ہے اور تفسیر قول یہ ہے کہ ایمان رکھنے والا جانتا اس صورت میں غیب سے مراد طلب ہو گا اور اب معنی میں کہے کہ دروگ اپنے غلوپ سے ایمان لائے ہیں اس شخص کی طرف نہیں کہ حوائج نہ داخل سے کہتے ہیں اور غلوپ میں کچھ نہیں ہے یہ حق قول ہیں ان کی بنا پر ہر تفسیر کے لئے کوئی اور نفاذ کی بنا پر صحت کے لئے اور ثابت کی بنا پر ان کے لئے ہوگی۔



تشبیہ دی گئی تصویر افعال کو اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں جو معد و رسوم اجسام کے معنی کو ادا کرنے کے لئے استعمال ہوئی ہے  
یعنی معد و اقسام اس کو تصویر افعال کے اندام استقلال کرنے کے لئے اور اس کی حیثیت میں معد و تشبیہ کے اشتقاق کو  
تشبیہ کے اندام استقلال کرنے کے لئے یہی تشبیل امکان کے اندام استعارہ تشبیہ کی صورت میں ہے کہ تشبیل امکان کو جو از  
تشبیل تصویر افعال کے تشبیہ دی گئی تصویر اجسام کے ساتھ اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں معد و تشبیہ کے اشتقاق میں تشبیل  
کو تشبیل تشبیل امکان کے معنی اشتقاق میں بطور استعارہ تشبیہ کے استعمال کر لیا اور درجہ تشبیل امکان اور  
تصویر اجسام میں رہے کہ جس طرح تصویر اجسام کی صورت میں جسم مستقیم اور سیدھا جو جائے اس طرح تشبیل  
ال امکان کے اندام تشبیل امکان مستقیم اور درست جو جائے ہیں۔ دوسرے معنی خواہش کے ہیں اور یہ الفاظ میں قاست  
السوق سے ہے اس وقت بولا جائے جبکہ بازار رائج ہو جائے اور قاست السوق اس وقت بولا جائے جبکہ قاضی  
بالا کو رائج کر دے اس معنی کے اعتبار سے بھی تشبیہوں کا استقلال بطور استعارہ تشبیہ کے لئے اور اس کی توضیح یہ  
ہے کہ اصل معنی قیاس و اقسام کے تشبیل کا طویل پر کھلا ہوا اور کسی چیز کو گرمانے کے بعد اس کے طول پر کھلا کر دینا  
ہے پھر استقلال ہونے کا رائج ہونے اور رائج ہونے کے معنی میں قیام رائج ہونے کے معنی میں اور اقسام رواج ہونے کے معنی  
میں استقلال ہونا اور اس دوسرے معنی کا اصل معنی کما تھا مناسب ہے کہ اس طرح سیدھا کھرا کر دینے کی صورت  
میں معنی کا حال صحت جو جائے اس طرح رواج دینے کی صورت میں بھی شمس مرید کا حال صحت جو جائے اور یہ اقسام  
کا استقلال رواج ہونے کے معنی میں حقیقت عرض ہے پھر استقلال کے ساتھ تشبیہ دی گئی خواہش و لذت کو اور  
پھر بطور استعارہ تشبیہ کے معد و اقسام کے اشتقاق میں تشبیل تشبیل امکان کے معنی اشتقاق کے اندام  
استقلال کر لیا اور خواہش کو کہ مشبہ ہے اور اس کے مشبہ یعنی اقسام تشبیل تشبیل امکان میں وہ تشبیہ ہے کہ جس طرح  
رواج دی ہوئی چیز مرغوب نہ ہو اور بہتر بات نہ ہو تو ہے اس طرح جس چیز کا اندام خواہش ہوتی ہے وہ بھی مرغوب  
نہ ہو اور بہتر بات نہ ہو تو ہے اور جس طرح چیز جس کا اندام نہیں ہوتا لیکن مرغوب نہ ہوتی ہے اس طرح جس چیز کو  
پس کی جاتی وہ بھی غیر مرغوب نہ ہوتی ہے قاضی صاحب نے ایک شعر میں کیا ہے جس کے اندام قاست و رواج کے معنی  
ہیں شعر یہ ہے : اقامت الخالق سوقی الغراب لا اهل العواصم حول القبطاء

پھر تشبیل تشبیل امکان میں خودی نفس ساری کے طواریق تشبیہ سے تشبیل کی گئی ہے یہاں پر سوق کا لفظ شارع بطور تشبیل کے  
استقلال کیا ہے صورت یہ ہوئی کہ جنگی دلوں کو ان مسلمانوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو بازاروں میں رکنے پڑے  
ہوئے ہیں پھر طواریق تشبیل کے تشبیہ کے لئے نام معنی سوق کو کہ درجہ تشبیل تشبیل امکان کے معنی میں عراقرین سے مراد کووند و بصرہ  
ہے اور قبطائے ہی کال کو ترجمہ شعر کو ہے کہ غزالہ نای عورت نے بازار دھنگ کو رائج کر رکھا ہے اہل کووند و بصرہ  
کے لئے مکمل سال تک اس شعر سے غزالہ راجح میں یوسف کے درمیان پیش آمدہ دو اشعار کو ذکر کیا ہے  
واقعیہ ہو کہ حاجی بن یوسف نے غزالہ کے شعر پر تشبیل فارسی کو جو قفسہ خواجہ کا سر راہ شانتل کر دیا جو  
اس کی عورت بہت شجاع اور باغیرت تھی اس لئے بدلہ لینے کی غرض سے ایک منکر نے کھجور کے اور رسا اور  
ہوئی یہاں کیا جاتا ہے کہ اس وقت تاجران یوسف کے منکر مولیٰ کی تعداد تیس ہزار تھی دو غزالہ کے منکر کی تعداد



والاول بالظہر لانه اشہر والی الحقیقة اقرب وافید تفہمہ للتنبیہ علی ان الحقیق باللاح  
من راعی حلا و دھ الظاہرة من القرائن والسنن وحقوقها الباطنة كالخشوع والابتعا  
بقلبہ علی اللہ تعالی لا المصلون اللذین ہم عن صلاحہم ساهون ولذا لک ذکر فی مباحث  
اللاح والمقیمن المصلوة فی معرض الذم فیہل المصلین،

ترجمہ :- اور پہلے میں زیادہ واضح ہے اس لئے کہ وہ زیادہ مشہور اور بہتر حقیق سے نہایت قریب ہیں اور دوسرے  
معالی کے مقابلے میں بہت زیادہ عیب ہیں اور زیادہ عیب اس لئے ہیں کہ اس میں غنہ اس بات پر تہیہ ہو جاتی ہے  
کہ قابل مستأش وہ شخص ہے جو نماز کے بعد ظاہر و باطن میں کمال تقویٰ اور اس کے حقوق باطن میں شفا و شریع اور دل سے  
اللہ کی طرف متوجہ ہو اور دیگر رکعے وہ لوگ کمال میں نہیں ہیں جو باطنی رکعے سے غفلت کرتے ہیں یا کسی نے دنیا کے  
سویچے پر لڑتے تھکے واقعین کے لئے مصلوۃ اور دم کے موقع پر غول کے مصلین فرمایا ہے !

دعوت مصلوۃ شفا ہے اور حقیقی و توانائی کے ساتھ کام کرنا اس کا سبب ہو اس بات جو سیدھا کھڑا کرنے کے معنی میں  
ہے وہ سبب ہے اور اکثر لادار و خوش قسمت کے ساتھ لادار کرنے کے معنی میں ہے سبب ہے پس یقیناً مصلوۃ میں سبب  
بول کر سبب مراد کیا ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا یا ازہر سل کے قیام ہے ہے جو کچھ معنی اور کچھ کے معنی ہیں  
ان بات میں کہ لادار کچھ مراد لگتی اور یہ بھی استعمال کیا ازہر سل کے طور پر ہے اور یا ازہر سل اس طور پر جو لادار بول  
کر کل مراد کیا گیا میں قیام بول کر مصلوۃ مراد لگتی اس کی تشریح اس طور پر ہے کہ یقیناً مصلوۃ میں جزو تعمیر کا  
ہے اور تعمیر کیے میں داخل کا معنی کو صاحب آقا علیہ السلام یقیناً مصلوۃ کے معنی بول لگے وہ لوگ جو نماز کو  
قیام والا بنا دیتے ہیں یا ازہر سل بول کر قلم الاکان کی بنا میں کی عزت ہے کیونکہ تمام ایک جزو ہے نماز کے تمام الاکان کی ادائیگی  
کل بعد ازہر سل کر کل مراد کیا گیا ہے اور لادار کا ان میں بہت زیادہ واقع ہوا ہے کہ جزا مصلوۃ بول کر ساری  
نماز کی ادائیگی مراد ہے چنانچہ نماز کا ایک جزو نماز ہے جس کے معنی قیام کے ہیں اس کو بول کر مصلوۃ کاملہ کا اللہ کیا گیا ہے  
چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وکان من المقامات میں ہیں درود و عزت نماز میں سے حق خود کی جو مایاں تائیں جو عزت  
اس کو بول کر مصلین مراد کیا گیا ہے جو کہ کہ ہے اس طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان اگر کو ان الزکین میں جزو بول کر کل مصلوۃ  
مراد لگتی ہے چنانچہ اس کا ترجمہ ہے صلوات المصلین اس آیت سے بعض حضرات نے دروب جماعت پر استدلال کیا ہے  
ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے فرمان کو میں اس حدیث کے اندر جزو بول کر کل مصلوۃ مراد لگتا ہے اس طرح تسبیح جو نماز کا ایک معنی  
جزو ہے اس کو بول کر کل مصلوۃ مراد لگتی چنانچہ ارشاد ہے صلوات من کان المسبح من یہاں تسبیح معنی میں مصلین  
کے ہے پس جب تسبیح جو ایک معنی ہے جو کر کل مصلوۃ مراد لگتی تو قیام جو ہم دکن ہے نماز کا تیسرا دروسہ اہم دکن میں

والصلوة فعلة من صفة اذا دعاه لركوته من ركع ككتابا بالواو على لفظ المصنف وانما اسم لفعل  
الخصوص بعد الاشتغال على الدعاء وقيل اصل صل حركة الصلوة من الصلوة فيفعله  
في ركوعه وسجوده واشتغال بهذا المقطع في المعنى الثاني مع عدم اشتغاله في الاول لا يقدح  
في ثقل معناه وانما اسمي الداعي مصلية تشبيهه باله في تخشعه بالركوع والساجدة

مترجم :- اور صلوة قدر کے وزن پر یہ فعل بمن دعاء سے لیا گیا ہے جیسے کہ رکوع رکع سے لیا گیا ان دونوں کو دار  
کے ساتھ ان دونوں کی نسبت کے مطابق لکھتے ہیں حوالہ میں تطبیق کرتے ہیں اور ان کا من خصوصہ کا صلوة نام اس سے  
رکوع یا رکوع ان کا من خصوصہ دعا پر مشتق ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ مصلی کے اصل معنی سر کی حرکت دینے کے ہیں کیونکہ  
ظاہر ہے وہ اپنے رکوع اور سجود میں ایسا کرتا ہے اور اس لفظ کا معنی ثانی میں مشہور ہوتا اور معنی اول میں مشہور  
ہوتا معنی اول کے منقول سے ہونے میں کوئی حیب نہیں لگتا اور دال کو مصلی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو  
راکع و ساجد کے ساتھ اپنے کوعا پر ظاہر کرنے میں تشبیہ دیدی جاتی ہے

واقف حضرت سید قطب پر مشتمل ہے جس میں کرکال صلوة واولی جاسکتی ہے نیز سورہ یقینون الصلوة کے اندر  
جزئی کرکال مراد ہے اور اسی کو کجاہر مسل کہتے ہیں

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب پہلے معنی یعنی تعدیل یا رکوع کو ترجیح دے رہے ہیں بمقابلہ دوسرے  
معانی کے اور جو ترجیح میں یہاں کی ہیں اول دوسرے کے تعدیل اور ان کے من زیادہ مشہور ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے  
اور کسی لفظ کا اس کے معنی مشہور پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہے بمقابلہ غیر مشہور پر عمل کرنے کے دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے  
معنی اپنے من بتیق کے قریب تر ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور قریب تر اس لئے ہے کہ تعدیل اور ان کا من سورہ انفال کے  
قبیل سے ہے اور ان کے معنی حقیقی سورہ احزاب میں تو گویا یہ اپنے معنی حقیقی کے ایک جز میں شریک ہے بخلاف دوسرے  
معانی کے وہ اپنے معنی حقیقی کے ساتھ دور کی مناسبت دیکھتے ہیں جس سے تعدیل اور ان کا من قریب الی الحقیقت ہے اور  
قاعدہ ہے کہ جو بجز قریب الی الحقیقت ہوتا ہے وہ اونی ہوتا ہے معنی ان کا من ہوتا ہے بجز قریب ہوتا ہے جس سے تعدیل اور ان کا من  
اونی ہے بمقابلہ دوسرے معانی کے تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ تعدیل اور ان کا من مراد یہ ہے کہ زیادہ فائدہ سے بمقابلہ  
دوسرے معانی مراد لینے کے اس لئے کہ طبعیوں الصلوة متفقین کی مدح کے موقع پر والد جواسے اور قاعدہ دوسرے کو مدح  
جب کسی وصف پر مرتب ہوتی ہے تو وہ وصف استحقاق مدح کے لئے علت ہونا چاہئے جس سے یقینون الصلوة  
اسے آپ کے تعدیل اور ان کا من مراد لیا اور پھر اس کو مدح کے موقع پر ذکر کیا تو اس سے اس بات پر تفسیر ہو جائے گی کہ حق



نور دیکھتے اس حدیث کے اندر قطعی فیہدیر کے معنی میں مستعمل ہے۔ دوسرا قول علامہ زعفرانی کہ ہے۔ علامہ زعفرانی  
 یہ کہتے ہیں کہ مسلولہ کا فعل اصل کا غرض سے بدلے جس کے معنی آتے ہیں جس کو حرکت دینا معلوم ہو وہ اور بدلنا  
 جس جوڑا دھن کے اور جس حدیث میں ہوتا ہے تو گویا مسلولہ کے معنی حقیقی لغت کے اندر تو حرکت کے معلوم ہیں کہ جس پر  
 تبادلا کر کے معلوم ہو کہ اس کی طرف میں مسلولہ ہوتا ہے لگا اور یہاں پر بھی یہاں عموماً مرسل ہے اس کے کہ حرکت  
 معلوم ہو جو حالت ہے جو غرض میں کوئی اور مسلولہ کی اصل کر کے مسلولہ کی ادائیگی مراد لی گئی اور یہی مراد مرسل ہے  
 لیکن علامہ زعفرانی کے اس مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعراض سے کہ آپ کے بیان کے مطابق مسلولہ کا فعل معنی میں حرکت کے معنی میں متبادل غرض ہے اور اگر ان خصوص  
 کی ادائیگی مقول الیہ ہوئے اور یہ لفظ اپنے معنی متبادل کے درمیان خبر کے ساتھ مستعمل ہوئے اس کا جواب یہ تھا کہ جب  
 مسلولہ کا لفظ گولا جائے تو فوراً اذہی اس میں مقول کی بات متقل ہو جائے اور اس کے معنی مقول بدل بالکل فعل  
 اور غیر معروف ہیں جس غیر معروف کے ایک معلوم و مشہور یہ کہیے مقول ہو سکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جواب یہ ہے  
 جواب کا حاصل یہ ہے کہ مسلولہ کا فعل مقول الیہ میں مشہور ہونا اور معنی مقول بدل میں غیر مشہور ہونا مقول  
 بدل ہونے میں عیب نہیں پیدا ہوگا کیونکہ جو سکتا ہے کہ مقول اس درجہ غالب آگئی ہو کہ پہلے معنی اصل ترک کر دیتے  
 گئے ہوں مسلولہ کے معنی فقیر اور نادانی بیان کرنے کے بعد نصف کہتے ہیں کہ ادائیگی کو معنی کہتا ہے یہ سچ ہے  
 یعنی دھار کرنے والے نقش کو فقیر اور نادانی کو کہتے دہے۔ دوسری کہنے والے تھے کہ مسلولہ اور ہر ایک اور سادہ  
 کے لئے جملہ فعلی استعمال ہوتا ہے وہ ادائیگی کے معنی مقول ہونے اور اور جو مسلولہ اور خصوص ہے بلکہ مسلولہ  
 ایک خصوص اور خصوص کرنا ہے اسی طرح دہا کرنا اور معنی میں بہت مسلولہ اور خصوص ہونا تو گویا اس میں  
 زعفرانی کے بیان کے مطابق مسلولہ کے حقیقی معنی حرکت معلوم ہیں کہ کوئی دہا کرنا معنی اور اس خصوص کی ادائیگی  
 کے اور ہر ایک معنی بیان کے بعض افراد کے ساتھ مشہور دن کی بہت ہی کوئی اور جو مسلولہ کا لفظ قابل کہنے  
 مقول فقیر معنی بیان کے استعمال سے ہے۔

علامہ زعفرانی نے جو مسلولہ میں اذہی ہے کہ اصل کا استعمال ان معنی میں ہی ہو کر نہ کرنا ایک حقیقت ہے  
 اور زعفرانی کے نزدیک اسی زبان میں اذہی کرنا ایک کوہ ہے اور جو مسلولہ میں اذہی کرنا بیان کہ اپنے جس سے اس کے  
 نصف کی طرف اشارہ ہے اور جو نصف میں ہیں اصل کو کہ زعفرانی نے معنی میں کو مشتق مانا ہے لفظ اصل  
 سے جو معنی عدلی نہیں ہیں بلکہ اس میں اس کے مسلک کے مطابق معنی عدلی کو مشتق سے قرار دینا لازم آتا ہے  
 والا کہ مشتق سے معنی عدلی ہو کر رہے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اصل کا ترجمہ اذہی ہے حرکت معلوم کیا ہے  
 حالانکہ مسلولہ فعلی باب تفعیل کہ ہے اور تفعیل کے صیغہ کا حرکت کے معنی میں نااہلی ہے۔

غیر یہ وجہ نصف یہ کہ اصل کے مسلولہ کے استعمال کو اگر ان خصوص کے اندر مجاز مرسل مانا ہے اور اس صورت یہ  
 بیان کہ ہے کہ حرکت جو مسلولہ ہے لہذا حرکت کر کے اور اگر اس درجہ درست نہیں اس لئے کہ جو اصل کر کے اور اس وقت  
 میں نااہلی ہو کر حرکت کے اندر مقصور بالذات ہونا حرکت کرنا ہے۔ یہ صورت بالذات میں ہے جس میں مسلولہ اصل ہے۔

وَقَارِئُهُمْ بِتِلْكَ آيَاتِ الرَّزْقِ الَّتِي يَلْقَاهُ فِي السَّمَاءِ اللَّهُ تَعَالَى وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ مِمَّا  
تَكْتَسِبُونَ وَأَنْتُمْ عَنْ خُصْمِهِ بِتَخْصِيسِ الشَّيْءِ بِالْحَيَوَانِ وَتَمَكِينِهِ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ  
وَالْمَعْتَدِلَاتِ لَهَا اسْتِعْمَالًا مِنَ اللَّهِ أَنْ يَكُنْ مِنَ الْحَرَامِ لِأَنَّهُ مَنَعَهُ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ وَأَمْرًا  
بِالنَّجْوِ عَنْهُ تَأْوِيلُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِرِزْقٍ لَا تَتَوَيَّاهُ تَعَالَى اسْتَدْنَا الرِّزْقَ هَهُنَا أَلَوْ تَفْسَدُ آيَاتُنَا  
بِأَنْهُمْ يَذْفِقُونَ الْحَلَالَ الطَّلَاقُ فَلَا تَفَاقُ الْحَرَمَ لَا يُوجِبُ الْمُدَاحَ وَذَمَّ الشَّرِكِيَّةِ  
عَلَى تَحْرِيمِ مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ يَقُولُ تَعَالَى قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ  
مَنْ حَرَّمَ مِنْهُ حَرَامًا وَحَدًّا

ترجمہ :- رزق لغت میں نسیب و حصہ کا نام ہے اور استاد باری ہے جو تعالون رزق کہہ انکم تکفون ای حاکم  
اور موت کے رزق کے کسی شے کو ایک بار بار کے ساتھ خاص کر دینے اور اس کو مانتا کہ اس شے سے علیہ اور موت پر قدرت  
و برکت کے معنی بیان کر کے اس کو فہمی کر دیتا ہے اور مستحق کے لئے جب اللہ کی طرف سے عمل سمجھ کر وہ حرام پر قدرت دے کہ  
اس نے تعالیٰ کو نام سے پکارتا ہے اور اس سے بار پڑنے کا حکم دیتا ہے تو کہ کچھ کلام رزق میں ہے غرض کہ اللہ تعالیٰ نے  
آیت میں رزق کی نسبت ایسی حق و سچائی کے لئے کیا ہے کہ وہ کلام خاصہ صلا خارج کر کے ہے اس لئے کہ کلام کا فہم کرنا  
موجب دین ہے اور دشمن گئی اس بات پر قدرت تو الیٰ کہ اس لئے اللہ کے حکم کردہ رزق کو اپنے ہر حرام کرنا اور  
ہے۔ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ مَنْ حَرَّمَ مِنْهُ حَرَامًا وَحَدًّا

تفسیر :- اس آیت کے متعلق تاجی صاحب نے بحثیں کیں کہ ان رزق کی تحقیق اور اس کے بارے میں جو حد اور  
اس سنت و احکامات کا اختلاف ہے اس کو ذکر کریں گے دوم یفقون کی تحقیق سوم اتفاق اور تہم کی مراد ان تینوں  
جنوں سے چھپے ہوئے کچھ کہے کہ ان کے بارے میں تین اختلاف ہیں اول یہ کہ موصوفہ جو دم کہہ موصوفہ جو دم کہہ موصوفہ  
جو کو موصوفہ کہنے کی صورت میں جملہ رزق ہم اس کا صلہ ہو گا اور اس جملہ کے اندر ایک نہیں ہر قدر ہوگی جو مکی  
طرف سے نہ ہوگی اور جملہ رزق ہم کو ملا عراب ہیں جو گا اور تقدیر کی عبارت میں ہوگی وہم اللہ ہی رزق ہم ایہ  
یفقون اور موصوفہ نہ کی صورت میں انہی کے حق میں ہو گا اور جملہ رزق ہم اس کا صلہ ہوگی اور جملہ میں ہر کے  
جو گا اور تقدیر کی عبارت نہ ہوگی وہم رزق ہم یفقون اور موصوفہ کی عبارت میں رزق انہی کے حق میں ہوگا  
اب سب سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ رزق ہر آدمی کے کسرو اور فخر و دول کے ساتھ مستقل ہے حتیٰ کی صورت میں  
اور مصدری معنی متعین ہیں اور اس وقت رزق کے معنی ہوں گے اعطایا و اعطاس و برکت و حاجت جہاں میں



واضحاً بنا جعلوا الاستدلال بالتعظیم والتحریض علی الانفاق والذم لتحریم ما یحرم و  
اختصاص ما یزقناهم بالاحلال للغریبة،

ترجمہ: بنا اور اشارہ کیے ہیں کہ رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیم کیے گئے اور بعد دل کو غصہ کرنے پر ابھارا  
کے لئے ہے اور مشرکین کی خدمت اس لئے دادر ہے کہ انہوں نے بغیر عمرہ و حجاز میں کو فرام کر لیا تھا اور آیت میں ما رزقنا کا  
حصہ کے ساتھ تحقیق ہونا قرینہ کی وجہ سے ہے۔

ادنیٰ و ما کرمہ مستند: حرم سے پہلے نہیں کہ اس کی نسبت ذات باری کی طرف کی جاتے بلکہ حرام کی نسبت کرنا اللہ تعالیٰ  
کی طرف ایک نسبت غلطی ہے۔

تیسری دلیل: یہ کہ ذات تعالیٰ نے اوزقنا کے انقباض کی وجہ سے تو زمین کی مدت لمبائی سے پس اگر حرام کو بھی  
رزق مانتے ہوں تو انقباض حرام میں موجب مدت ہونا چاہئے حالانکہ انقباض حرام موجب مدت نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ  
نے مشرکین کی بعض اقسام پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللہ کے رزق کو حرام بنا لیا یا سب اللہ تعالیٰ کو اپنے قل رزق  
ما نزل اللہ کی رزق تعبیر سے حرام و مسلک اللہ ان کا ہم عمل کیا ہے تعقل و تدبیر سے محروم آپ یہ کہہ دے کہ  
بجہلوت و کما اللہ تعالیٰ نے جو نہیں رزق دیا تم اس میں حرام و مسلک کی تقسیم کر دیا تم کو اللہ تعالیٰ نے اس کی ہرگز  
دور سے یاد فرما کر اس کے ذریعہ سے بدعت و بدعت پر اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی بعض اقسام پر مذمت  
فرمائی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رزق کو حرام بنا لیا تھا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ کا رزق حلال ہی ہے کیونکہ  
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم عملی اللہ تعقل و تدبیر حرام و مسلک کی تقسیم کرنا یہ اللہ پر انفرادیت ہے جو اصل پر  
تو زمین کی مدت اور زمین کی مذمت سے یہ ثابت ہوا کہ رزق حلال ہی ہے حرام نہیں ہے۔

تفسیر میں: اب یہاں سے دل محنت و جماعت کی طرف سے معترضہ کے دلائل کے جوابات اور حواشی کے دلائل کو  
دکر کر رہے ہیں معترضہ حرام کے رزق نہ ہونے پر غرضی دلیل اس میں ہے ایک دلیل یہ بھی کہ اللہ تعالیٰ نے  
ما رزقنا میں رزق کی نسبت ان کی طرف کی ہے اور یہ نسبت اختصاص رزق بالمال کے لیے ہے اور اختصاص رزق بالمال  
کے لئے اس وجہ سے ہے کہ رزق کہنے میں حواشی کو فرض ہے انتفاع و حاصل کرنے پر قدرت و تدبیر اور حرام معروض اللہ تعالیٰ  
ہے لہذا اللہ تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے کسی کہ تکلیف القہج تہجیع پر قدرت دینا بھی تہجیع حرام و واجب باری  
تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے و پھر رزق حلال کے ساتھ تحقیق ہو گیا اس لئے کہ جو زمین رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ  
نے اپنی طرف کی ہے۔

اس پر اس کو جواب یہ ہے کہ یہ نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اختصاص رزق بالمال کے لئے نہیں ہے بلکہ تعظیم کے لئے

ہے یعنی رزق کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے یعنی اس وجہ سے نسبت کی بنا پر بندے رزق جیسی عظمت کی قدر کو سمجھا لے اور جب قدر و عظمت کو سبب میں لے کر تو یہ قسم کی اعطاعت کریں گے اور اللہ تعالیٰ نسبت میں چیزوں کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اپنی طرف نسبت میں ہے جیسے امانۃ اللہ نیز کسی غیر اللہ کی طرف میں عظمت کی وجہ سے نسبت کو ردی جاتی ہے جیسے عیساؑ شرب تھا عباد اللہ یعنی جنہوں میں سے اللہ کے بندے اپنی چیز میں خود سبب میں عباد اللہ سے مراد جنہوں میں خود چھو وہ سبب میں شرب کی اشارہ عباد اللہ کی طرف بعض تشبیہ کے لئے ہے اور نہ اپنی توانا و لوگ بھی جیسے ہیں اور وہ باری کا یہ کہ اگر فناء و حیات تمام مہمانی بن گئیں میں نہ امتناع کے تو یہ تم کو تسلیم نہیں کیا یہ نسبت میں چیز میں جس پر متوجہ ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان پر قدرت دی ہے جیسے جملہ مہمان اور اگر سبب میں کہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں پر قدرت دی ہے تو یہ سبب کی حرام اور بعض کو حرام اور سبب اور غیر کو سبب کہتے ہیں تو ہر مہمان کو اس کا جواب دیں گے کہ یہ منکات خسر و تلفت کے اعتبار سے ہیں یا وہ ان کے اعتبار سے ہیں کیونکہ ہر مہمان کے اعتبار سے سبب ہوا کریں۔

لھذا ان خسر جزم، مکرور و سراج واجب، مکرور یعنی رزق کی اشارہ اٹھنا طواف بندہ کو خسر کہنے پر اٹھانے کے لئے ہے جس اعتبار سے پاس ہو کر ہے اور عمارت ہے، ہذا اتمام میں سے خسر کو کوئی نہ بعض بندے یہ سمجھتے ہیں کہ سبب مکرور و سراج واجب اگر سارا ہے، حاتم کے حکم کیا تو فقیر جو مہمانوں کے لئے اور حاتم کی ایک مجلس پر بھی کہ اللہ تعالیٰ نے فضل سے کرم کی اس بنا پر خدمت فرمائی کہ انہوں نے خدا کے رزق کو حلال و حرام میں تقسیم کیا تھا اور جب فقیر پر خدمت فرمائی تو اس سے معلوم ہوا کہ رزق جو حق و حلال ہے حرام نہیں ہے۔

اس دلیل کو جواب دے کہ مذمت کے لئے نہیں تھی کہ وہ رزق کی حلال و حرام میں تقسیم کرتے تھے بلکہ مذمت اس لئے کی گئی کہ انہوں نے عذرت اور عین کو اپنی طرف سے بغیر حرم حرام کو حرم قرار دیا تھا حالانکہ ان کو شریعت میں حلال انداز ہی بجاگوئی تھی۔ اسی امر کو یہ کہ ان سے ان کو مذمت کے لئے کبھی تفسیریں امت بھی آپ کے ان کی کے مطابق قابل مذمت ہیں نیز کہ انہوں نے جس چیز حلال کا حکم دیا وہ حلال قرار دیا ہے حالانکہ وہ قابل مذمت نہیں ہے۔ جواب یہ کہ یہ تفسیر خود اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال قرار دینے کی گواہی دیتے ہیں کہ ان کے لئے مذمت قابل مذمت تھا کرتے ہیں اور ان کی زبان سے بھی گئی کہ ان کو مذمت نہ تھی بلکہ ان کی چیز حلال تھی کیونکہ تفسیر میں سے یہ تفسیریں امت قابل مذمت نہیں ہیں۔ تفسیر جلیلہ حق رزق کی یہ تفسیر کہ آیت کے اندر ہمارے تمام حلال اور حرام کے نزدیک بالافتراق رزق حلال قرار ہے کیونکہ منع اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ہمارے رزق حلال قرار دیا جاسکتا ہے جس جب آیت کے اندر رزق حلال کے سبب قطعہ مخصوص ہے تو پھر عمومی طور پر بھی رزق حلال ہی ہو گا۔

[illegible]

وتمسکوا بشمول الرزق بقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی حدیث عمرو بن قرقہ لقد  
 رزقک اللہ طیباً فاختارت ما حرم اللہ علیک من رزقہ مکان ما احل اللہ لک من حلالہ  
 ومانہ لو شریکین رزقہ قال یرکب استغنی یدہ طول عمرہ مرزوقاً ولبس کذلک لقولہ تعالیٰ  
 واما من ذاکثر فی الارض الا علی اللہ یرزقہا

ترجمہ: ما اور بڑی سنت والجماعت نے رزق کو عام ثابت کر کے لئے ارشاد نبوی سے استدلال کیا ہے جو  
 جو عمرو بن قرقہ کے دانتے میں موجود ہے آپ نے عمرو بن قرقہ سے فرمایا کہ خدا نے تجھ کو بکثیرہ و مملالہ رزق عطا فرمایا  
 مگر قرآن اس کے حلال رزق کو چھوڑ کر اس کے بجائے وہ رزق اختیار کیا جس کو اس نے تجھ پر حرام کر رکھا ہے اور  
 اہل سنت والجماعت نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ اگر ملام رزق خدا نہیں تو پھر مسک کو ساری زندگی  
 حرام ہی رزق ہی ہے وہ (البراءت نکات) ہر رزق نہ ہو گا۔ حالانکہ حاکم نے اس لئے حدیث دہرائی ہے دما  
 من ذاکثر فی الارض الا علی اللہ یرزقہا میں سے ہر رزق کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے

نفس میں: یہاں سے اہل سنت والجماعت کے دلائل ذکر کر رہے ہیں اہل سنت والجماعت کی اس بارے میں روایتیں  
 ہیں اول ذیل نقل دوم ذیل نقلی، ذیل نقلی حدیث عمرو بن قرقہ یہ حدیث ابن ماجہ اور دوسری کتب احادیث  
 کے اندر حضرت صفوان ابن یریس سے منقول اس طور پر موجود ہے قال لما عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 اذا جاء عمری بن قرقہ فقال یرسول اللہ ان اللہ کتب علی الشقیۃ فلا اری فی الرزق الا من دنی منک فی  
 فاخذ لی فی العنت من غیاق احشہ فقال لا اذن کنت ولا کوائمہ ولا نصبت کناہت ای عدل و اللہ  
 لقد رزقک اللہ طیباً فاختارت ما حرم اللہ علیک من رزقہ ما اذنک لو قلت بعدہ ہذا  
 لقد صدقہا بک ضراباً وجیعاً

ترجمہ: یہ حدیث صفوان بن یریس نے فرمایا کہ حضور کے پاس میں گئے ہوئے تھے اتفاقاً عمرو بن قرقہ حاضر ہوئے اور عمر  
 بن قرقہ ہی عرض کیا کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ میں نے تجھ کو کثیرہ و مملالہ رزق عطا کیا ہے جس کو تو نے مسک سے  
 کو سنا ہے اپنے ہاتھوں سے دن بھر کے کسی اور وسیلے سے رزق لے رہا ہے کناہت آپ کو کون سے کاغذ کی اجازت  
 دیدی کہ جس میں غش گویا نہ ہو حضور نے فرمایا کہ میں تم کو اجازت نہیں دے گا اور اس کے اندر کوئی عزت و درجہ  
 نہیں ہے، یہ دھن خدا تو حیات مولیٰ ہے اللہ نے تجھ کو حلال رزق دیا لیکن تو نے وہ رزق اختیار کر لیا جس پر اللہ  
 کو اذیت ہے تو حرام کر رکھا ہے اور دیکھو ان کے بعد تم نے مجھ سے کہہ کر تو خوب بیان کر دیں گے اس حدیث سے جس  
 طرح خدا کی مافیہ حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اس طرح حرام کا رزق ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو حضور نے تحریم کی سنت

التحقیقات فی خلاف کے حکم کو نہ لڑنے کا مفہوم قرار دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارادے میں سے بعض اوقات کو حرام قرار دیا ہے یہ صورت اس سے نکال اس وقت سے جبکہ میں کو تیسرے لینے یا مانگنے کے لئے جس کو بانیہ مانا جائے اور رزق میں لڑنا جو حرام اللہ کا جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ہمدردی کر دے چیر بچوں رزق کو تو لے اختیار کیا حاصل کی کہ ہر صورت میں حرام کا رزق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسری دلیل عقلی ہے لیکن وہ دلیل مقدمہ اولیٰ سے مل کر تفسیر شرطیہ مقلدہ دلیل یہ کہ ہر مومن کو رزق ملے گا لیکن مسئلہ یہ کہ رزق عام و مراد و امتدادی یا اطلاق یا مقدمہ کہ لکھا میں اگر مسلم رزق نہ ہو گا تو جس شخص کو مادی رزق نہ ملے گا تو یہ کہ رزق کی بل ہے وہ رزق نہیں ہو گا اور تالیقی متفقہ ہا حرام کا رزق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرمایا ہے و ما من حاجۃ فی الدار علی اللہ رزقنا اس آیت کے اندر بہت ہی تاکید ہے ہاں ثابت کی گئی ہے کہ زمین پر کوئی بھی جو یا یہ نہیں ہے جس کا رزق ضلک نہ ہو نہ ہو بلکہ ہر راجہ الارض کے رزق کا فیصلہ اللہ ہے اس آیت سے ہر راجہ کا رزق ہونا ثابت ہوتا ہے پس متفقین یا علم کا بغیر رزق نہ ہونا باطل ہے اور یہ تالی باطل ہے تو مقدمہ میں مسلم کا رزق نہ ہونا بھی باطل ہے کیونکہ بلا لائق مسلم نہ ہے بطلان مقدمہ کو باطل حرام کا رزق ہونا ثابت ہو گیا۔

بعض معترضین آیت کے حصر کا جواب میں طوریہ دیا ہے کہ مستغنی یا غلام کو اللہ تعالیٰ رزق پیش کرتے رہے۔ مگر وہ اصل سے خارج کے علم میں امتیاز کرتا ہے اس پر جب اللہ تعالیٰ اس کو حلال رزق پیش کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ سے وہ رزق جو اس پر عہد ہے اپنے سونے اختیار کرتے ہیں اللہ کے رزق کو اختیار نہیں کیا پس آیت کا حصر غلام کو رزق نہ دینے کی صورت میں بھی باقی رہتا ہے بالذات لایک کے پاس حرام کو رزق نہیں دینے کی وجہ سے جواب ہو گا۔

جواب یہ ہے کہ میں معترض کی یہ تقریر تسلیم نہیں کیونکہ یہ تقریر تعریف بالغ کے اندر ہو سکتی ہے لیکن ہر مومن کو یہی کہ ایک کچھ ہے اور اس کو حرام میں رہا ہے اور یہ کہ اندر نہ ہو کوئی اعتراض ہے اور نہ سوا اختیار ہے تو یہی باطل ہے کہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے کچھ کے اہم پر حلال رزق پیش کیا مگر کچھ نہ لے پے سوا اختیار کی وجہ سے اعتراض کیا میں یہ کہ رزق مختار کر کے کے علم کو رزق مانتا ہوں کہ اس پر معترض نے پورا اعتراض کیا۔

اعتراضی یہ ہے کہ اگر کتاب آیت کے حصر کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ ہر راجہ کو رزق ملے گا تو اس پر کچھ کتاب رزق کیسے نہیں کر سکتے پس یہ سوال نہ کیا اور اللہ حرام بلکہ پیدا ہونے میں مرگا جواب اس میں ہے کہ رزق جو آیت سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ راجہ میں تو بہت صفت کے مومن میں ہے اس کی فصل یہ حق ماس راجہ متعسرہ اور زندقہ و مائلہا۔

یعنی وہ راجہ جو رزق بخشے گا تو اس کا رزق اللہ تعالیٰ کے ہاں ہے اور جو یہ پیدا ہوتی مرگا وہ رزق بخشے گا تو اس پر نہیں ہے بلکہ آیت کا حصر راجہ اور اس توہین کی مثال ایسی ہے جیسے کہ فقیر کا حقوار ہے کہ حیوان یا بدستار اس کے اعتماد فقیر حیوان میں توہین مومن میں صفت کے پاس کی حاصل ہوتی ہے۔ کل حیوان مقسول بالذات جو حیوانہ فہو بیلہا۔ یعنی ہر وہ جانور جو انسانی رزق ہو کھائے کھائے اس کو نہ کھایا جائے گا۔ پس بھلیاں اور گھریاں اس سے نکال دی گئیں کیونکہ وہ لائق رزق نہیں۔

و انفق النشئ و انقضاء اخوان و واستقرت الالفاظ و وجدت كل ما لوافقنا في النشاء  
و انعمین و الاعلیٰ معنی الذہاب و الخروج ۱

ترجمہ :- اور لفظ انفق اور انقضاء بھائی بھائی ہیں یعنی اشتقاق اکبر میں شریک ہیں اور اگر کم لگاتے تو یہ تہنیت  
کرو تو تہنیتیں معلوم ہو گا کہ جو لفظ ہیں انفق کے نا، اور عین کلمہ میں شریک ہے وہ ذہاب، طے جانا، اور خروج، نکلنے  
کے معنی پر دلالت کرتا ہے ۱

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث انفاق کی تحقیق لغوی کے متعلق ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں  
کہ انفق اور انقضاء دونوں میں رشتہ اخوت ہے اور رشتہ اخوت سے مراد اشتقاق اکبر میں شریک ہونا ہے کیونکہ  
یہ عبارت صنف کے کثرت سے نقل کی ہے اور کلمات کے اندر جو ہیں اخوان کا لفظ استعمال ہوتا ہے وہاں اشتقاق  
اکبر کے شریکین مراد ہوتے ہیں اور اشتقاق اکبر کہتے ہیں دو لفظوں کا اصل معنی اور اکثر حرف میں شریک ہونا اور انفق  
اور انقضاء میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اکثر حرف میں تو حرکت اس وجہ سے کہ نون اور فادونوں کے نا اور  
عین کلمہ کی جگہ پر آرہے ہیں اور اصل معنی میں شرکت اس لئے ہے کہ انفاق کہتے ہیں یا خران الخان میں یہ وہ ہیں اپنے قبیلہ  
سے مال کو نکال دینا عرب والے کہتے ہیں نفق ایسے جب کسی چیز کے مالک بہت زیادہ ہو جائیں اور یہ یقین ہو جائے  
کہ وسیع بالغ کے قبیلہ سے نکل جائے گی اسی طرح نفقت الغار ہونے میں جبکہ چوہا یا ہاک ہو جائے اور قبیلہ معروف  
سے نکل جاتا ہے تو جو انفاق کے اصل معنی خران کے ہوتے اور یہ معنی انفاق کے اندر بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ  
انفسا کے معنی آتے ہیں کسی شخص کو ختم اور ختم کر دینا چنانچہ لغت اللال ہوتے ہیں جبکہ کسی شخص کا مال بالکل فنا اور  
برہاد ہو جائے اور ختم کر دینا اور نہ کر دینے کا خران لانا ہے اور جب خران نہ کر دینے کو لانا ہے تو گویا انفاق کے اندر  
اخراج کے معنی پائے گئے ہیں انفق اور انقضاء کے درمیان اصل معنی میں شرکت ثابت ہو گئی جس سے انفق اور انقضاء  
کا اخوان ہونا ثابت ہو گیا ۱

اس کے بعد تاحی صاحب نے ایک لغوی صاحب بیان کیا ہے اور بعض اہل استفادہ اور فقہ پرست یہ مضابطہ  
یہ ہے کہ جتنے بھی بعض اہل انفق کے نا اور عین کلمہ کے حوالے ہیں میں ان الفاظ کا نا کلمہ دونوں میں اور عین کلمہ  
خارج تو وہ خروج اور ذہاب کے معنی پر دلالت کریں گے نہ کہ انفاق کا اس کے معنی ہوا گئے اور طے جانے کے ہیں اور  
ایسے ہی انفی میں کہ معنی ہیں جلعون کر دینا اس میں بھی خران کے معنی پائے جاتے ہیں ایسے ہی انقضاء اور اسی طرح نفق  
میں کہ معنی جھونکے گئے ہیں اس میں بھی ہونچنے کے معنی پائے جاتے ہیں اس طرح نفقین معارف کے معنی میں ہیں اس  
میں اس الزام پایا جا تا ہے ایسے ہی نفس میں کہ معنی سانس لینا اور نکالنا ہے ۱

وَالظَّاهِرُ مِنَ انْفِاقٍ مَا لَوْ قَرَّبَهُ اللَّهُ صَرَفَ الْمَالِ فِي سَبِيلِ الْخَيْرِ مِنْ  
الْفُرُضِ وَالْأَثَلِ وَمِنْ فَتْمَةٍ بِالرَّكُوتَةِ ذَكَرَ فَضْلَ نَوَاعِهِ وَالْأَصْلَ فِيهَا  
خُصَّصَهُ بِمَا لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا هُوَ شَقِيقَتُهُمَا

ترجمہ :- اور ظاہر انفاق اور تقیم اللہ سے مال کا یہ ہے کہ اگر وہ جس وقت کرنا چاہے غلام و غنیہ اور غنیہ  
فرض ہو اور غلام و غنیہ نفقہ اور جوہر کے بارے میں انفاق کی تعبیر رکوتہ سے کی ہے اس سے انفاق کی تعبیر انفاق میں جوہر  
ذکر کر دیا ہے یا اس کا مقصد آیت کو رکوتہ کے ساتھ خاص کرنا ہے اس لئے کہ آیت نامی و کلامی ہر دو متعلق  
واقف ہے جس میں رکوتہ کی تفسیر میں نفقہ مندرجہ مذکور ہے :

تفسیر :- یہاں سے عیسوی بحث یعنی انفاق اور تقیم اللہ کی مراد ذکر کر رہے ہیں چنانچہ اس سلسلے میں ہم  
قول میں پہلے نقل یہ ہے کہ انفاق اور تقیم اللہ سے مراد مال کو مستقیم و معقولی کے واسطوں میں خرچ کرنا وغیرہ  
وہ علی سبیل العرفین ہو اور غلام علی سبیل العقول کو یا انفاق سے عام معنی ہوا ہے یا بنیاد پر انفاق واجب  
اور انفاق فرض اور انفاق مستحب سب کو شامل ہو گا اور کوئی قید نہیں ہوگی اس قول کو مصنف نے ظاہر کہنے اور  
وجہ ظہور یہ ہے کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے انفاق کو مطلق ذکر فرمایا ہے اور جو کہ مطلق ہے اسے انفاق پر جاری  
ہوتا ہے اس وجہ سے انفاق میں عام ہو گا اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اگر انفاق کو مطلق ہی رکھنا ہے تو پھر  
سبیل غیر کی قید کیوں لگا کر ہو سکتی ہے جس میں عام کر دو جو اب یہ قید بقربت درج ہے کیونکہ قابل مدح چیز ان  
کو مطلق ہی کے واسطوں میں خرچ کرنا ہے مطلق خرچ کرنا نہیں ہے دوسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے مراد ادا کیل  
رکوتہ ہے اس قول کے اندر دو احتمال ہیں اول یہ کہ مراد تو انفاق اور تقیم سے مطلق سبیل غیر میں صرف کرنا ہے  
مگر جو کہ رکوتہ میں عام ہے اور مطلق نفقہ اس لئے افضل انفاق کے ذریعہ تعبیر کر دی ہے اگر رکوتہ کے ساتھ تعبیر کرنے کا  
یہ مقصد ہے تو یہ تعبیر چلتی ہوگی دوسرا احتمال یہ کہ انفاق سے خصوصاً ادا کیل رکوتہ مراد ہے کیونکہ مراد تقیم  
یعنی بیون الصلوات کے بعد آجائے اور نماز کے بعد اگر متصل رکوتہ کا ذکر کرنا ہے اس میں وجہ رکوتہ کو نماز  
کا متعلق کرنا ہے یعنی نماز کی تکمیل میں پس جب مراد تقیم ہے فقہوں نماز کے بعد و بعد نماز کے بعد اور تقیم سے  
میں خاص طور سے رکوتہ کی مراد ہوگی :

تیسرا نقل یہ ہے کہ انفاق سے صرف مال کا خرچ کرنا مراد نہیں بلکہ ادا کیل نماز کے لئے جتنے ہی موقوفہ مند کو عطا  
کر رکھیں یا مال مستقیم موقوفوں میں سے خرچ کرنا مراد ہے موقوفہ نامہ ہے اس میں کمال جس کے ذریعہ سے حاجت  
طلب کی جائے یا آخرت میں پس یہ عام ہو گا نعم ظاہر ہے فقہاء مال و مالا دار و نعم ظاہر ہے مسئلہ دیگرہ انفاق

وتقبل المفعول به للاهتمام والمحافظة على رؤس الأی وادخال من التبعية  
عليه للكف عن الامعان المنى عنه. ويحتل ان يرايه الانفاق من جميع العاوان  
التي اتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة، ويؤيد قول عليه الصلوة والسلام  
ان علما الإقبال به كثر لا يفتق منه واليه ذهب من قائل وقما خصصنا هم به من

انوار المعرفة، يفيضون

ترجمہ :- اور مفعول کو: جتنا اور رؤس آیات کے تحفظ کی خاطر مقیم کر دیا گیا اور مفعول پر پرین تبلیغ کا لانا  
اس قبول غری سے ہا رکھنے کے لئے ہے جو شریعت میں محمود ہے اور ہموسکتا ہے کہ مدارقنا ہم سے، ان تمام عطیات  
میں سے خرچ کرنا مواد جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عطا فرمایا ہیں۔ اسباب وہ عطیات خواہ ظاہر وہیں سے، جہن یا ظہر  
میں سے اور اس کی تائید فرمائی جی سے مولیٰ ہے۔ آپ نے فرمایا اس حکم کی مثال جو دروس ملنگ شہید کو دیا جائے اس خزانے  
کی سی ہے جس میں سے خرچ کیا جائے اور جن لوگوں نے آیت کی تفسیر و مباحثہ خصصنا ہم بہ، الخ یعنی ہم نے اپنے  
خاصی بندوں کو جو انوار معرفت عطا کئے ہیں وہ ان کا دوسروں تک فیضان کرتے ہیں، اس کے کہ ہے، ان کی مراد بھی یہی معنی  
ہیں۔

دبقہ مدگدشتہ معلوم و غیر سب کو کتاب مدارقنا ہم یفتقون کا ترجمہ یہ ہو گا کہ ہم نے متعین کو جو کچھ میں دے  
رکھا ہے خواہ وہ چیزیں حسب سائلہ ہوں اور روحانی ان تمام میں سے وہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرتے ہیں، اسی وجہ سے  
بعض صوفیہ نے مدارقنا ہم کا ترجمہ کیا ہے و ما خصصنا ہم بہ ان انوار معرفت یفيضون یعنی ہم نے جو کچھ خصوصی طور پر متعین  
کو انوار معرفت دے رکھا ہے وہ ان کا فیضان کرتے ہیں۔

اب یہاں پر ایک اشکال وارد ہو تا ہے کہ اشفاق تو کہتے ہیں اراجحی کو اور اراجحی ایک فعل مست ہے  
پس معنیات میں یہ کیسے پایا جاسکتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ معنوی چیزوں کے فیضان کرنے کو تشبیہ دی گئی اشفاق کے ساتھ اور پھر اشفاق مشبہ  
کو مشبہ کے لئے استعمال کریں البتہ اشفاق کا استعمال استعارہ پر مبنی ہے اور اس کی تائید حضور کے فرمان میں  
علیہ السلام لایفتق منه سے بھی ہوتی ہے باری طور کہ حضور نے مل کو جو ایک معنوی شے ہے تفسیر  
دیہی کنز کے ساتھ جس سے معلوم ہوا کہ معنوی اس شے یا مشابہ ہوتی ہیں، اس شے یا ظہری کے اور جب معنوی حق اختیار  
ظاہری کے مشابہ ہو گئی تو پھر اشفاق کا لفظ معنویات کے لئے بھی استعمال کرنا درست ہو گیا، اس تیسرے قول کو مصنف نے  
احتمال کے درجہ میں ذکر کیا ہے جو اس کی جیسے کہ اس قول میں اشفاق کو اپنے ظاہری معنی سے مجرماً بڑا ہے۔



وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ هُمْ مُؤْمِنُوا هَذَا الْكِتَابُ كَعْدِ  
 اللَّهُ بِسَلَامٍ وَأَخْرَجَ مَقْطُوعِينَ عَلَى الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَأَخْلَوْا مَعَهُمْ فِي  
 جَمَلَةِ الْمُتَّقِينَ دَعَا أَهْلَ الْغَيْبِ تَحْتَ أَعْمِ الْأَعْرَابِ وَالَّذِينَ آمَنُوا عَنِ الشَّرِّ  
 وَالْأَفْكَارِ وَبِجَوْلَانِ مَقَالِهِمْ فَكَانَتْ الْآيَاتُ الْقَصِيدَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ  
 هُوَ عَلَى الْمُتَّقِينَ فَكَانَ قَوْلُ هَذِهِ الْمُتَّقِينَ عَنِ الشَّرِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَهْلِ الْمَلِكِ وَكَفَى  
 ابْنُ يَزِيدَ لَهُمُ الْأَوَّلُونَ بِأَعْيَانِهِمْ وَوَسْطِ الْعَاطِفِ كَمَا وَصَفَى فِي قَوْلِهِ هَذَا الْمَلِكُ الْقَرْمُ وَأَبْنُ  
 الْقَلَمِ بِهَذَا وَنَيْشُ رُكْنِيَّةٍ فِي الْمَرْحُومِ وَقَوْلُهُ هَذَا بِالْهَفْزِ بَابُ الْحَارِثِ بِهَذَا الْمَسَاجِدِ  
 أَفَالْغَاثُ بِالْأَثْبِ عَلَى مَعْنَى أَهْلِ الْجَمْعِ بَابُ الْإِيمَانِ بِمَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ جَمَلَةٌ وَ  
 الْآيَاتُ بِمَا يَصِلُ قَدَمُ الْعِبَادَاتِ لِبَدْنِ نَيْتِ وَالْمَالِيَّةِ وَبَيْنَ الْإِيمَانِ بِمَا لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ غَيْرَ  
 الْمَسْمُوعِ وَكَثَرَتْ الْفُصُولُ تَنْبِيْهُهَا عَلَى تَبَايُنِ الْمَسْبُوعِينَ أَوْ بِإِنْفَاقِهِ مِنْهُمْ هُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلُ  
 الْكِتَابِ ذَكَرَهُمْ مُخْتَصِّمِينَ عَنْ الْجَمَلَةِ كَذَا كَجَبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ بَعْدَ الْمَلَكِ تَكَتْ  
 لِعَظِيمِ الشَّاهِدِ وَتَرْغِيْبِ الْإِيمَانِ لَهُمْ

ترجمہ :- اور آیت کے مصداق جو مبین اہل کتاب میں مشابہہ ائمہ اسلام اور اہل نبیہ و رسولہ حضرات  
 انزل اللہ علیہم در آیت کا الذين يؤمنون بالغیب بالغیب سے قطع ہے اور انزل انزل یعنی مخطون علیہ اور مخطون  
 کے ساتھ مطلق علیہ علیہ میں اس طرح انزل میں جیساکہ وہاں ہے ایک کلمہ کے تحت داخل ہونے میں اس لئے کہ انہیں  
 یومنون بالغیب ہے اور ان لوگوں میں جو شرک و کفار چھوڑ کر ایمان میں داخل ہوئے اور ان میں سے ان لوگوں  
 آیت سے ان لوگوں میں آیت میں ان لوگوں میں ان لوگوں کی تفصیل و تشریح نہیں کی اور میں حضرت ابن  
 عباس رضی اللہ عنہما کا درجہ کرتا ہوں

یاد آیت المتقین یہ مخطون ہے تو گو یا اللہ تعالیٰ نے جس نے فرمایا کہ ایک کتاب ان لوگوں کے لئے جاریت ہو شرک  
 سے بچنے والے ہیں اور ان لوگوں کے لئے جاریت ہے جو پہلے اہل کتاب میں سے تھے اور ہم حضور پر ایمان لائے اور  
 یہ بھی احتمال ہے کہ اس آیت میں جس لوگ ملانے جائیں جو الذين يؤمنون بالغیب میں مراد تھے عربی تقدیر رہنا



سے مراد مؤنثین اہل عرب ہیں گے اور دوسرے جملہ سے مراد مؤنثین اہل کتاب اور اگر دونوں جملوں میں افعال سے اتحاد کا مطلب ہے کہ دوسرے جملہ کا معنی اہل عرب کے اندر داخل ہے اب اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں میں اتنا ہی ہوگی یعنی تالی سے لیکن داخل ہونے والے اور جو افراد مسلمان ہوں گے اہل کے وہی معنی اہل ہونے کے نالی کے اور دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی کیفیت ہوگی اگر تالی کی نسبت سے تو آخر اہل دار و دیوار

آخر اہل بیت کے اس جملہ تالی کو سب سے پہلے پر مطلق کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ مطلقوں اور مطلق علیہ میں اتنا ہی ضروری ہے اور سب اہل دونوں میں اتحاد ہے۔ جواب یہ ہے کہ مطلق تالی پر مطلق کی وجہ سے ہوگا لیکن چونکہ دونوں جملوں کے معنی آپس میں مختلف ہیں لہذا تالی پر مطلق کو تالی ذات کے ستر نہیں ہے کہ مطلق کر دیا جس طرح کہ کئی تفسیر صفات کو تالی ذات کے ستر نہیں ہے کہ ذات متحدہ کا ایک دوسرے پر مطلق کر دیتے ہیں جیسا کہ تالی کے شعر ہے "فانظر انظر القدر دایع العام" دلالت الکتب علیہ فی التفسیر وحسب میں تو اہل مطلق کر دیتے ہیں مطلق کیا گیا ہے اس شعر کے اندر رقم کا لفظ آیا ہے قرآن میں اس سانچہ کو کہ مکتوب الیہ عرب جو متداول کے نام پر جوڑ دیتے تھے اور یہی سبب تھا کہ اس کو صورت کی نظر سے دریافت تھے اور اس کے اوپر سوالیہ اور جوڑا دینا سبب نہیں سمجھتے تھے پھر یہ مستقل ہونے والا سیدہ کے معنی میں چنانچہ شعر کے الحار یہی معنی مراد ہیں اور جامان یا رشاہول کا لقب ہے جو بہت ہی بلند و بلند اور بامست ہونے سے اور ان کے اندر کو کوئی شخص پیچیدہ نہیں سکتا تھا اور جو مستقل ہونے کا لفظ بھی کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر شجاعی کے معنی میں ہے اور کتبہ معنی میں رہنے کے لیے اور مردم اہم طرف سے اور حاکم کا اور حاکم کے معنی آتے ہیں یا ایک کا دوسرے پر گرا کر یا جو نا مل جانا مردم اس قدر کہتے ہیں جہاں ایک دوسرے پر گرتے پڑتے ہیں اور یہی اصل اس سے مراد یہاں کا لفظ ہے کہ دو جملہ دونوں بعض علی بعض کا موقع ہوتا ہے۔

ترجمہ: اہل اور ان کی طرف کہ جو مردار سے اور شجاعی ہے اور میدان کا لڑاکا کے اندر لڑنے کا شعر ہے۔ تو دیکھتے ہیں شعر کے اندر انکس القدر اور ان جملہ اور اہلیت یعنی ذات کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے لیے سب اوصاف ہیں مگر تالی اور اوصاف کی دوسری ایک دوسرے پر مطلق ہو گیا اس طرح دوسرے شعر ہے یا لہذا نصف ذی الیہ لہذا لڑنے کا الصاب والفاطم فلاشب۔ کے اندر جو تالی اور اوصاف کی وجہ سے مطلق کیا گیا ہے یہ سب کے شعر ہے جو ان زیادہ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور قبیلہ تم سے تعلق کو کہتا ہے نیز شہر جانا اہلیت میں سے ہے اس شعر میں صرف حضرت کے معنی میں ہے اور زبیر بابت شاعر کی اہل کا نام ہے اور حارث سے مراد حارث ابن مسلمان ابن مسلمان ہے جس نے شاعر کے اہل دوا کیا اور اس کی توبہ کے سوال پر غارت گری کی تھی اور جو تمام اہل کو فوت کر دیا تھا سلام چلا گیا تو اس لفظ حارث کے شاعر نے تین وصف ذکر کئے ہیں صاحب کے معنی بیچ کو آئے والہ اور عام کے معنی مال کو کہنے والا اور تالی کے معنی صاحب تمام حوٹ تالی والہ یہ تینوں اوصاف ذات کے اعتبار سے تو ایک ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے لیے تینوں اوصاف ہیں مگر خود اوصاف اپنے معنی کے اعتبار سے باہم مختلف ہیں اس وجہ سے ان کے درمیان مطلق کر دیا گیا ترجمہ شعر کا یہ ہوگا ای ہی ہر ہی ہر زیادہ کی حضرت اسی حارث کی موت ماری کی وجہ سے جو بیچ کو داری ہوا پھر مال قدرت تو نا پھر بیچ مسلمان واپس چلا گیا۔ اس شعر اور پہلے دوسرے شعر میں فرق یہ ہے کہ پہلے شعر میں مال

عطف بناواؤ کی اندر دوسرے مشعر میں مثالی ہے عطف بانفاذ کی راب آری یہ بات کہ آیت کے اندر تقاریر صمد کی طرف پر موجود ہے۔

الحجاب بالی طور کہ مجلس تقدیس ایمان بالغیب سے ان امتیاز کا ایمان مراد ہے کہ جن کا عقل کی اہمیت اور کمال کو سمجھ سکتی ہے اور پھر اس ایمان کو ترک کرنے کے بعد انشاء تعالیٰ نے ان چیزوں کا ذکر فرمایا جو اس ایمان بالغیب کی تشکیل کرتی ہیں یعنی عبادات بدعا اور عبادات ایمان اور اس مجلس تقدیس ایمان سے مراد ان چیزوں کا ایمان ہے کہ جن کو صریحاً تسلیم کر لیا جائے کہ عقل کے ذریعہ سے انداز نہیں ہو سکتا پہلے واسطے ایمان کی مثال وجود واجب کا ایمان اور اس کی تفسیر کا ایمان اور انشاء تعالیٰ کی صفات کے انسانی اور باہمی ہونے کا ایمان۔ اور دوسرا ایمان کی مثال کتب سابقہ کے کتاب اللہ ہونے کا ایمان اور انہیں صوبہ مصلحت کے اعتبار سے تقاریر صمد کے تقاریر صمد کا لحاظ رکھ کر عطف کر دیا گیا اس بات کو سمجھانے کے واسطے کہ متقین روزوں تم کے ایمان کو واجب ہیں۔ بعض لوگوں نے فرق اس طور پر بھی بیان کیا ہے کہ جن تقاریر یا انسانی تصدیق کرنا ہے ان کی تین قسمیں ہیں اول وہ تقاریر یا جن کا موضوع اور معمول روزوں مدرک بالہنس ہیں جیسے امر بار و انکار و امر و نہی مدرک کے اندر موضوع اور معمول روزوں مدرک بالہنس ہیں۔ دوم وہ تقاریر یا جن کے موضوع اور معمول روزوں مدرک بالہنس نہ ہوں بلکہ مدرک بالعقل ہوں جیسے اللہ واجب اور اللہ واحد اور صفات الشریعہ کے ایمان میں موضوع اور معمول روزوں مدرک بالعقل ہیں سوم وہ تقاریر یا جن کے موضوع تو مدرک بالہنس ہیں لیکن ان کے معمول مدرک بالعقل نہیں ہیں اس کے برعکس میں جیسے محمد رسول اللہ ﷺ کا یہ اللہ اکبر اللہ احد منزلہ من اللہ کہ ان میں موضوع یعنی محمد اور قرآن اور کتب سابقہ تو مدرک بالہنس ہیں لیکن مخلوقات مدرک بالعقل ہیں مدرک بالہنس ہیں اول قسم کے تقاریر یا تو ایمان بالغیب کے تحت میں داخل نہیں کیونکہ غیب کی توقع غیب ہے نہ کہ وہ مدرک بالہنس نہ ہوں اور یہ تقاریر یا مدرک بالہنس ہیں اب باقی اربعہ اخیر کے دو قسم ہیں تو متون بالغیب سے پہلے اے تقاریر یا ایمان انامہ اور عبادات بدعا اور عبادات بدعا اور ایمان اس کے حقائق ہیں اور تو متون بھلا تزلزل کے سے تقاریر یا ایمان انامہ اور عبادات بدعا اور عبادات بدعا اور ایمان اس کے حقائق ہیں تو تقاریر صمد تحقیق جو کرا اور تقاریر صمد کی درجہ عطف کر دیا گیا۔

اس پر پھر اعتراض میں ہوا کہ ہم مانتے ہیں کہ صلات متناہیں مگر معمول کی ذات تو ایک ہی ہے پس معمول کو مکرر لانے کی ضرورت کیا تھی صرف صمد کا عطف کر کے "تو متون بھلا تزلزل" اور انزل من جلال "فرمادیتے۔ جواب معمول کو مکرر دیا گیا اس بات پر تنبیہ کر کے کہ ان روزوں کے صلات کی راہیں مختلف ہیں چنانچہ پہلے والے الذہن کے صمد میں تو متون کی راہ عقل ہے اور دوسرے الذہن کے صمد تو متون بھلا تزلزل کی راہ سماعت ہے پھر مکرر لانے کی ضرورت تو یہ متون جو تاکہ روزوں کی راہ ایک ہے اور اگر روزوں کے عملوں کے درمیان عموم و خصوص منطلق کی نسبت ہوگی تو اس صورت کے اندر صمد سابقہ عام ہوگا اور اس سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضور کے ذہن پر ایمان اللہ سے خواہ پہلے سے وہ مشرک یا کفر سے پہلے سے وہ کسی ملت مراد یہ کے انشاء واسطے ہیں یہ عام ہوگا جمیع

موسس اہل عرب اور تمام اہل کتاب کو اور دوسرا جلا اضی ہو گا اور اس سے مراد موسسین اہل کتاب جو اہل گیس ہیں  
 ان کا ذکر جہل سابقہ کے بعد آیا ہے جو گیسے کہ کسی خاص کو عام کے بعد ذکر کرتے ہیں مثلاً جبریل و میکائیل  
 کو خصوصاً ملائکہ کے بعد ذکر کر دیا جاتا ہے اب دوسری بات کہ موسسین اہل کتاب کا ذکر خصوصی طریقہ پر کیوں کیا گیا  
 جواب دو مقصدوں کے پیش نظر دیا گیا کہ ان کی کثرت ان کی عظمت کو ظاہر کرنا مقصود تھا یعنی موسسین اہل  
 کتاب بہت ہی عظیم الشان لوگ ہیں اور عظیم الشان اس لئے ہیں کہ پہلے تو یہ اپنے پیغمبر کے دین پر اور اس پر تامل شدہ  
 کتابوں پر بالاسبق ایمان لائے اور پھر حضور اور ان کی کتاب پر بالاصوات ایمان لائے بخلاف  
 دیگر توحشین کے کہ بالاصوات تو حضور پر ایمان لائے اور اس کے بعد دوسری کتابوں پر بالاتباع ایمان لائے اور  
 بالاصوات اس میں اتنی ہے بمقابلہ باقیہ ایمان لائے کے لہذا اہل کتاب کا ایمان زیادہ تو یہ ہے بمقابلہ  
 دوسرے لوگوں کے ایمان کے لہذا موسسین اہل کتاب اشرف ہوئے بمقابلہ دوسرے موسسین کے لہذا اس سے  
 یہ نتیجہ نکلیں کہ موسسین اہل کتاب حق صحابہ پر فائق ہیں گئے جن کی فضیلت بعد امت حدیث سے ثابت  
 ہے اور امت کا حق کی سبابت پر ایمان ہے اس لئے کہ یہ ایک فضیلت جزئی ہے اور جزئی فضیلت  
 سے کلی فضیلت معلوم نہیں آتی۔

تفسیر:۔۔۔ اس شرافت اور عظمت پرستان کو ظاہر کرنے کے لئے خاص طور سے اللہ  
 تعالیٰ نے ان کا تذکرہ فرمایا اور انزل میں تلبک کا انزل ایک برصطف کر کے کی  
 خصوصیت یعنی ایمان بالاصوات کی طرف اشارہ کر دیا لہذا گویا ان ہشتین میں  
 حضور پر ایمان انزل الملک کا ذکر ہی کافی تھا۔

دوسرا مقصد یہ کہ موسسین اہل کتاب کے ہم ہمنوں کو یعنی ان  
 لوگوں کو کہ اپنے دین پر قائم تھے اور حضور پر ایمان نہیں  
 لائے تھے ان کو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف  
 راجع کرنا مقصود ہے اور غیب اس طور پر  
 ہوئی جو بعد کے دین پر ایمان لانے کے بعد اس  
 عزت سے نوازے جاؤ گئے جس عزت سے  
 موسسین اہل کتاب نوازے گئے۔

یعنی جس طرف ان کا خصوصی  
 طور پر تذکرہ کیا جاتا  
 ہے تمنا دلی

خصوصی طور پر تذکرہ کیا ہے اس کی وجہ اس کو اہل کتاب ہمہ تن گئے تو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راجع ہوں گے،



مستقل ہوئے اور ان کے واسطے کام میں مستقل ہوتا رہا تو بلا صلت متزلزل حضرت جبریل علیہ السلام اور بلا صلت انہی کو لاحق ہوا اور ان کے واسطے اس کلام نقلی اور قرآن کو لاحق ہوا ایسے قرآن منطقی بالواسطہ، اب دیکھیں کہ کتب اللہ کے نزول کی کیفیت کیا تھی تو اس کے باب میں جو نقل بیان کیے گئے ہیں اہل قول یہ کہ کتب اللہ تعالیٰ نے جبریل کو جس مقام پر لایا وہ جبریل کی ہر سال قرآن کا اہتمام فرمایا اور حضرت جبریل نے درمیان طریقہ پاس کو ماحول کیا اور پھر ان مقامات سے حضرت جبریل کے اندر اس قدر قدرت پیدا کر دی کہ جس کے ذریعے سلطان مدنی کو الفاظ کے ذریعے تعبیر کر سکے اور پھر حضرت جبریل جس سے اسے مدنی کو کراہان دنیا پر تشریف لائے تھا اور پھر آسمان دنیا پر لکھ کر سارا قرآن لکھ کر لایا اور وہاں سے حضور انور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا اور وہ سرائے میں آئے اور سراج محفوظ رہا ہے کلام کو کھنڈا اور پھر حضرت جبریل کی روح محفوظ ہے سارا قرآن یاد کر کے آسمان دنیا پر لے آئے اور پھر مصلحتوں کے اعتبار سے حضور پر حضور انور انازل ہوتا رہا اب حضور کے پاس کلام اللہ لانے کی وہ صورتیں ہیں ایک صورت یہ کہ حضور لایا وہ بشارت سے علم ہو کہ صورت کلیت کی طرحت مستقل ہو جائیں اور پھر رسول اور رسول الہ کے اندر نہایت پیدا ہونے کے بعد حضور حضرت جبریل سے کلام الہی کو حاصل کر لیں۔

اور دوسری صورت یہ کہ حضرت جبریل خود بصورت بشر آئیں اور پھر حضور ان سے کلام الہی کو حاصل کریں مفسرین کہتے ہیں کہ پہلی صورت بہت دشوار ہے لیکن دوسری صورت زیادہ دشوار نہیں چنانچہ اس صورت کا اشارہ ہے کہ یہاں ہے مردی ہے کہ حضرت جبریل وہی ہے کہ اس کی صورت میں آتے تھے اور حضور پر کلام کا تھا فرماتے تھے انزل لکھ سے مراد قرآن اور شریعت محمدیہ ہے اور انزل میں قلبک سے مراد تمام کتب سابقہ ہیں۔

اس موقع پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ لکھ لکھنے کا اندر لفظ متوطن مقام درج میں تھے چنانچہ اس میں ان پر ہدایت کاملہ اور قطع کاملہ کا ترقیب جو رہا ہے اور قابل مدح اندامی طرح ہدایت کاملہ اور قطع کاملہ کے ترقیب کے لائق وہاں یہ ہے جو یہ قرآن پر جو قرآن کے بعض حصہ یا بیان لانا قابل مدح نہیں ہے۔ نیز یہاں یہ بات کو یاد اور فصیح کامل کے لئے ناگاہی ہے۔

اب اعتراض کی تشریح سنئے۔ مفسرین کہتے ہیں کہ انزل ایک سے آپ نے جو قرآن مروی ہے تو یہاں قرآن سزا ہے بعض قرآن اگر بعض قرآن مراد لیا گیا مقام درج میں واقع ہونا لازمی طرح اس کا بیان پر ہدایت کاملہ اور قطع کاملہ کے ترقیب ہونا درست نہیں ہو گا اور اگر جیسے قرآن مذکور ہے تو ذکر کردہ باتیں تو ختم ہو جائیں گی مگر انزل یا حتی کا صیغہ استعمال کرنا درست نہیں ہو گا اس لئے کہ انزل کا مطلب تو یہ ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت جو قرآن قرآن نازل ہو چکا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس آیت کے نزول کے وقت بعض قرآن ہی نازل ہوا تھا ایسے قرآن سے مراد آپ کے قرآن تھے۔ جواب یہ ہے کہ قرآن سے مراد جیسے قرآن ہے رہا آپ کا کہنا کہ پھر اس کا صیغہ استعمال کرنا صحیح ہے درست ہو گا۔ اس جواب کے دو جواب ہیں۔ اول جواب یہ ہے کہ اس کے صیغہ کے تعبیر کرنے میں ماحول انزل کے محذور غلبہ دیدیا گیا۔ اس جواب کی تشریح یہ ہے کہ جیسے قرآن کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ ہے جس کا نزول وجود میں آیا تھا دوسرا وہ حصہ جس کا نزول وجود میں نہیں آیا بلکہ ترقیب انزل ہے جو حصہ موجود انزل ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے

وَنظَائِرِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّكَ سَمِعْتَهُ نَزَّاهًا بِأَنْزَلٍ مِنْ رَبِّكَ يُعْذِرُ مَنْ تُؤْمِنُ فَلَنْ لَجْنٍ لَمْ يَسْمَعُوا جَمِيعًا وَلَمْ يَكُنِ الْكُتَابُ كُلُّهُ نَزَلَ جِيفَتِي وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ سِوَا الْكِتَابِ السَّابِقَةِ

ترجمہ: اور تو میری صفیہ مافیہ پر باریک بینی کا نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان انا سمعنا کتابا بانزل من بعدی موصی ہے اس نے کہ جنہوں نے نہ تو پورا قرآن مسنا تھا اور نہ پورا کا پورا اس وقت تک نازل ہوا تھا

ادبیہ و لغت مستقیم نے ماضی کا صیغہ انزل استعمال کیا ہے تاکہ اسے اور جو مترتب انزل ہے اس کا تعلق یہ ہے کہ اس کے لئے مستقبل کا صیغہ نزل استعمال کیا جاسکتا ہے قرآن کے اندر یہاں سے قرآن کے لئے ماضی ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا۔ اور جو انزل کو غیر موجود انزل پر غلبہ دیتے ہیں۔ پس ماضی جواب یہ ہے کہ اس آیت میں نزل کا استعمال بطور ہماذیہ مسل کے ہے لیکن بڑے نام کا استعمال کیا گیا کل کے الہ۔ دوم جواب یہ ہے کہ جو صیغہ مترتب انزل تھا اس کو تحقق انزل کے مترتب ہی استعمال کیا اور پھر ماضی کے واسطے ماضی کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔ اس جواب کی تصحیح یہ ہے کہ قرآن کو عوام و محقق انزل جو عوام و مترتب انزل انیسویں کے ساتھ تشبیہ ہی کر دیتے تھے انزل ہے بلکہ پھر اس تشبیہ کی نسبت میں نزل ماضی کا صیغہ درج تھا صیغہ کا استعمال کیا انصہ کے لئے ماضی جواب یہ ہے کہ انزل کا استعمال آیت کے بطور استعارہ تشبیہ کے ہے۔

تفسیر میں یہ بیان ہے ماضی صیغہ ماضی میں جو مذکورہ انزل الیک کی نذر میں قرآن پاک کی دوسری آیت میں بھی کر رہے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے حضور کے اس واقعہ کو بیان فرمایا ہے جو حضور کو جنات کے ساتھ پیش آیا واقعہ یہ ہے کہ جب حضور واقعہ سے ایسے ہرگز نہ کہ حلوں واپسی جوئے تو راستہ کے اندر ایک مقام میں اس حضور قرآن پید کی حادثات فرما رہے تھے اتفاق سے آپ کی حادثات کو جنوں نے سنا اور سننے کا ان پر اثر ہوا کہ انہوں نے مشرت ہا سلام ہو گئے اور پھر ان جنات کے واپس ہر کوئی قوم کو اس واقعہ کی خبر دی جس کو قرآن پاک میں پہلی نفل کے بارے اس واقعہ کا کتاب بانزل من بعدی موصی۔ میں ہم نے مذکور کیا ہے کہ اس کتاب میں جو حضرت موسیٰ کے بعد کے بعد نازل کی گئی ہے یہ آیت بانزل الیک کے نظیر اس طور پر ہے کہ اس میں بھی سمعنا اور انزل ماضی کے سینے انھیں دو درجوں کے ماتحت استعمال کئے گئے ہیں اور یہ دو درجوں آیت کے اندر اس طور پر ثابت ہوں گی کہ کتاب سے صحیح قرآن مطر رہے اور رسالہ کی کتاب کے لئے جنات سے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا اس کا انکار جنوں نے کیا ہے قرآن کو نہیں سمعنا تھا بلکہ جن کو سمعنا تھا اور جن کے سینے کا استعمال تھا پس سمعنا ماضی کے صیغہ کا استعمال دو درجوں سے ہوا۔ اول ہماذیہ مسل۔ دوم ہاستہ تشبیہ۔ ہماذیہ مسل تو اس طور پر کہ جو رسالہ کا کو غلبہ دیا گیا ماضی ماضی کے ہماذیہ بطور ماضی نام لفظ ماضی استعمال کے ساتھ اس کے ساتھ ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا اور

والایمان یحما جملہ فرض عین وبالاول دون الثانی تفصیلا من حیث متعبدون یسقا  
فرض وکن علی الکفایت لان وجوبه علی کل احد یوجب الخروج وفساد المعاش

ترجمہ: ہمارا انزل میں مذکور ہے کہ کتاب مابعد اہل اور قرآن اور کتب سابقہ پر ایمان لانا فرض عین ہے اور  
تفصیلاً ایمان لانا عین قرآن پر ایمان عینیت کہ ہم اس کے احکام تفصیل کے مکلف ہیں فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے۔  
فرض عین جس اس لئے کہ مگر فرض پر ایمان تفصیل کا وجوب عین اور فساد معاش کا سبب ہے۔

ادویہ مذکورہ سے استناداً تبیین اسی طور پر کہ یہ قرآن کو خواہ متحقق السماع ہو یا حرتب السماع تشبیہ بدی گئی اس میں  
شی کے ساتھ جو متحقق السماع ہے اور پھر اسی تشبیہ کے واسطے سے سماع من کا لفظ جو حق ہے مشبہ بالاستقلال کر دیا مشبہ  
کے اندازاً وبعینہ میں دو دوسری فصل میں بعد موسیٰ کے اندر بھی جاری ہوں گی تو کیا آیت اپنے دو درجوں کے اعتبار سے  
تفہیم ما انزل ایک کی۔

تقسیم اس باب میں سے تیسری بحث ضرور کر رہے ہیں بحث کی تشریح سے پہلے دو باتیں بطور تہذیب کے سمجھ لینا ضروری  
ہے اول بات یہ کہ کتاب الہیہ میں ان دو قسمیں ہیں اول ایمان اجمالی دوم ایمان تفصیلی ایمان اجمالی ہے  
کہ ہر کس تکمیل کی تشریح اور تفصیل کے بعد وہی کتاب اور اس سے احکام کے مجموعہ کے حق اور منزل میں اللہ ہوئے گا  
استعداد رکھتا اور ایمان تفصیلی رہے کہ ہر حکم کے منزل میں اللہ اور حق ہونے کا تشریح اور تفصیل کے ساتھ متعین  
کرنا دوسری بات یہ کہ فرضی اس حکم کو کہتے ہیں جس کے لزوم کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض عین  
اور فرض کفایہ فرض عین اس فرض کو کہتے ہیں جس کے وجوب اور احاطہ ہر فرد کی ذات پر ایمان طور پر ایک فرد کے  
ادار کرنے سے دوسرے فرد کے اور سے ساقط نہ ہو جیسے صلوات اللہ علیہ۔ اور فرض کفایہ وہ فرض ہے جس کے وجوب اور  
احاطہ فرد مشترک پر ایمان طور پر یا غایت یا قوم کے ایک فرد کے اور اگر لینے سے ساری جماعت سے ذمہ داری ختم ہو کر  
جیسے صلوات اللہ علیہ۔

اب بحث کی تشریح سمجھنے حاصل بحث یہ ہے کہ کتب سابقہ اور قرآن عید پر ایمان اجمالی اور کتب فرض عین ہے  
لیکن دونوں پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین تو نہیں ہاں قرآن عید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض کفایہ ہے قرآن  
اور کتب سابقہ پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین تو اس سے کمالاً شہدائے خدا لیں خوشنویس ما انزل الیہا وما ازل من ہذا  
وہی ذکر کرنا کہ ہر الفاظ کو اپنی طرح سمجھان ہو میں کے اور رقم کر دیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ انشاء الیک اور ما انزل  
میں مذکور ہے ایمان رکھنے والے ہی ظاہر باب میں ان کے علاوہ کوئی نسخہ جاب نہیں۔ اور اس کو خوشنویس میں ایمان  
سے ملتا ایمان ایمان ہے پس جب اس ایمان اجمالی کو یہ درجہ حاصل ہوا کہ اس کے بغیر ان مفلحوں کے

وَالْآخِرَةُ هُمْ يَرْجُؤْنَ اِی یوقنون ایقنا نازل معہ، ما کانوا علیہ من ان الجنة لیدخلہا الامم کان ہوذا و انصارى وان الناس ان تمسہم الا یا ما معدودہ واختلافہم فی نعیم الجنة اھو من جنس النبیاء و عیارہ و فی دوامہ و انقطاعہ۔

ترجمہ :- اور یہی آخرت پر بھی یقین رکھتے ہیں کہ جس کے آتمی و اخلاقیات نازل ہو گئے ہیں پر سب سے بڑے ہوتے تھے۔ مثلاً کہ جنت میں صرف وہ شخص ہوگا جو سودی ہو یا وہ شخص داخل ہوگا جو عدت شرعی ہو اور مثلاً کہ گونا گونہ کھانا ہو کہ وہ جنت کے چند درجہ تک ہوگا اور مثلاً ان کا نعیم جنت کے کھیل میں اختلاف کرنا کہ آیا وہ دنیا کی نعمتوں کے قبیل سے ہوگی یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے ہوں گے۔ نیز ان نعمتوں کی بیشمار اور انقطاع کے باعث میں اختلاف کرنا وغیرہ۔

دفعہ سادہ رفتہ کے ساتھ اس میں اسکا توضیح اور دلائل قرآنی انہا پر ایک کے دوہ فرض میں ہوگا۔ رہا ان تفصیلی نوکرت سابقہ بلائے تم کا بیان رکھنا تو فرض میں ہے اور نہ فرض کفار اس لئے کہ کتب سابقہ تفصیلی احکام اور تفصیلی حکمرانی کے ہم مکلف نہیں ہیں البتہ جو کہ قرآن پاک کے تفصیلی احکام کے ہم مکلف ہیں اس لئے قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض ہے لیکن فرض میں نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔

فرض میں اس لئے ہے کہ اگر فرض میں نہ ہو جائے تو لوگ تنگی میں پڑ جائیں گے اور ان کے اسباب معیشت فاسد اور بیکار ہو جائیں گے اور فاسد باقی طور پر ان کے کام بیان تفصیلی غرض ہے علم تفصیلی کی پس جب قرآن کا ایمان تفصیلی ہر ایک کے ذمہ فرض میں ہوا تو کمال اس کا علم تفصیلی حاصل کرنا ہر فرد کے ذمہ فرض میں ہوا اور جب ہر شخص علم کے حاصل کرنے میں لگ جائے گا تو ہر فردی کے اسباب تک پہنچ کرے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ دشواری میں مبتلا ہو جائیں گے اور ان کی معیشت بیکار ہو کر رہ جائے گی پس قرآن پاک پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض میں نہیں بلکہ البتہ فرض کفایہ ہے میں قوم اور جماعت میں بعض افراد یا یہ جوئے جائیں جو قرآن پر ایمان تفصیلی رکھنے میں جوں اور اشرافانے کے اس راستہ۔ فلولا تفکر من لکی نوتدہ منہم طائفۃ یتفقہوا فی السلاخ ولینذرنہم اذاجعوا الیہم لعلہم یحذرون۔

ترجمہ :- میں لوگ جماعت کے بعض افراد کو کوچ کرنا چاہئے تاکہ وہ تلافی اللہ میں حاصل کریں اور پھر واپس ہو کر اپنی قوم کو وعیدات سے ڈرائیں جو کہ ان کی قوم ڈر جائے اور ان کو جہل سے بچے، میں اس طرف اشارہ ہے۔

تفسیر :- یہ جملہ جو میں میں کی صفت بیان کرتے کے واسطے لایا گیا ہے اس جملہ کے متعلق تا من صاحب

پانچ شےیں ذکر کر رہے ہیں۔ اولیٰ بحث یہ ہے کہ عمل میں ایقان بالآخرت کو منحصر کرنا کیلئے یہ جو کوئی کلمہ جو سکتا ہے جو کوئی باہمی بحث ہے وہ بحث حصر کے متعلق اور دوسری بحث نامہ حصر کے متعلق ہے بین بالآخرت اور ہم کو مقدم کو کے عمل میں جو حصر یہاں کیلئے عامی حصر کے کیا نامہ ہے اور تیسری بحث یقین کی حقیقت کی توضیح میں ہے اور چوتھی بحث لفظ آخرت کی تفسیر میں اور پانچویں بحث لفظ کو متعلق کے متعلق اور دسویں بحث قرات کے ہے یہ تو ترتیب ہے قاضی صاحب کے بیان کی نگاہ میں ہم سے پہلے تیسری بحث یقین کی حقیقت کو ذکر کریں گے کیونکہ پہلی بحث کا سمجھنا اس وقت ہے اس کی تیسری بحث پر۔

تیسری بحث کا ماحول یہ ہے کہ یقین معدوم یا غایب غریب سے اور اس کی صرف صغیروں سے یقین نقلی یقیناً نام و ادھر کے بیان کیا ہے کہ یقین اور یقین اور یقین سب ایک ہی معنی میں ہیں۔ اب یہ رہا بات کہ یقین کے معنی کیلئے یقین کہتے ہیں یا یقین ان اطلاق علی الکلمہ والاشیاء عند نظر او استدلال فی شکوک اور مشابہات کو ذکر کر کے دلائل اور ترتیب نگاری کے ذریعہ سے علم کو کچھ کر لینا اور بعض حجابات کے یقین کی تعریف یا اس طور پر ہے ہو معلوم الہدی لا محصل النفعی یقین یقین وہ علم ہے جس میں جانب مخالف کا تحلیل نہ ہو یہ دو تعریفیں ہیں ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے یقین کا اطلاق بالاشیاء کے علم پر نہیں ہو سکتا اور خدا کو مومن نہیں کہا جا سکتا پہلی تعریف کے اعتبار سے تو کہا ہے کہ یہ پہلی تعریف میں نظر اور استدلال کی قید ہے اور خدا کا علم ان دونوں سے مبرا ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے توئی کو خدا کی صفت ذکر کرنے میں معنوی تسلط سے اگرچہ کوئی حرج نہیں مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے کمال اور عظمت اور اس کے اسما و تعالیاں اور اس کے اسما کو قیاس میں مومن کا نام نہیں ہے اس لئے دوسری تعریف کے اعتبار سے مومن کو اللہ تعالیٰ کی صفت یا ذکر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ قاضی صاحب کے یقین کی صرف پہلی تعریف ذکر کر کے دو تعریفیں کی ہیں اولیٰ تفریکہ اس تعریف میں نظر اور استدلال کی قید ہے بعد از علم باری کو اس کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ انہیں قیادوں کی وجہ سے علوم پر رسیدہ کو بعض تعصب میں کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا ہے مگر چونکہ علوم پر رسیدہ بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوئے ہیں مگر قاضی کی یہ دوسری تعریف حکماء کے قول کے خلاف ہے نیز خود قاضی کے قول کے خلاف ہے حکماء کے قول کے خلاف تو اس کے لئے کہ حکماء کہتے ہیں انھوں نے زیادت میں اجمل الیقینیات و اتقویٰ بین معلوم بربر یقینیات میں سب سے زیادہ قوی ترین اور صحیح حکماء کے علوم پر رسیدہ کو یقینیات میں مشابہ کیا ہے اور خود قاضی صاحب کے قول کے خلاف اس لئے کہ سورتہ کا شرکاء نفس کے فعل میں فرمایا ہے فان عدلوا المشاھدۃ اعطى مراتب البیقین یعنی وہ علم جو مشاہدہ سے حاصل ہو مراتب یقین میں سب سے زیادہ اعلیٰ مرتبہ کا یقین ہے اور علم مشاہدہ معلوم بربر میں سے ہے پس قاضی صاحب لزم مشاہدہ کو اعلیٰ مرتبہ یقین قرار دینا یا دیگر معیارات کو یقینیات میں شامل کر لینا جتنا حکماء اس طرح اور انہیں اس تفسیر کے باوجود قاضی صاحب یہ کہتے ہیں کہ یہی کہ معلوم بربر کو یقین کہنا متصف نہیں کیا جاتا ہے کہ اس اعتراف کو اس میں نقل کر کے ان کا جواب نہیں دیا جاتا مگر جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ قاضی نے تعریف کی ہے یقین کی پہلی تعریف ذکر کر کے اور اس تعریف کے

اعقباء سے واقف معلوم بدریقہ یقین کے ساتھ تصدیق نہیں ہو سکے گا اور ہر حکم کا معلوم بدریقہ کو اہل حقانیت  
قرآن میں ادا کرنا اس طرح قائل کا مستطابہ ہو گا تو اسی مراتب یقین کو پھر سمجھنا دوسری تعریف کے اعتبار سے ہے جس  
کوئی کتاب تفسیر نہیں مگر اس میں نے قلمبر ہونے کا وجہ کتاب کو چھوڑ دیا ہے۔ تفسیر بحث سمجھ لینے کے بعد اب یہی  
بحث سمجھ لیجئے۔

اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ بالآخر ہم یونقصوں کی ترکیب اس سے کہ جس سے یہ معلوم ہو تا ہے کہ افعال  
بالآخر کو ہم پر نظر کیا گیا ہے اور ہم کا مرتبہ اذین یونقصوں سے انزل تک پہنچا ہے اب اگر اذین یونقصوں سے ازل  
تک کے یونقصین عرب مراد ہے تو اس وقت بحث ضرور کوئی کلام نہیں کیونکہ اس وقت یونقصین عرب کے خلاف  
میں مشرکین عرب ہوں گے اور مشرکین عرب کے مقابلہ میں یونقصین عرب ہر افعال بالآخر مشرکوں کا ٹھکانہ بنا کر رکھتا ہے  
یہ کہ نہ کہ مشرکین عرب آخرت کے منتظر تھے لیکن اگر اذین یونقصوں سے یونقصین ازل کتاب مراد لئے جائیں جیسا کہ  
قاضی صاحب نے آس کو پیش نظر رکھا ہے اور یہی راجح بھی ہے تو اس وقت ضرور اعتراض ہو گا اور اعتراض ازل  
ہو گا کہ افعال بالآخرت کو صرف یونقصین ازل کتاب پر نظر کرنا درست نہیں کیونکہ جس طرح یونقصین ازل کتاب  
آخرت پر یقین رکھتے تھے اس طرح یونقصین ازل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے چنانچہ ازل کتاب کا یہ عقیدہ  
معاذ گورنہ کے بعد ہم کو زندہ ہونا ہے اور ہمیں ہم سمیت مصائب و کتاب کے لئے بنایا جائے گا تو گویا بحث بعد  
ان موت اور مشرک جانی و عقل پر یقین رکھتے تھے اور کلمات و انجیل میں بھی لکھا ہوا تھا جس پر دیگر اہل  
کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے پھر یونقصین ازل کتاب پر افعال بالآخرت کو نظر کرنا کیسے درست ہو گا  
جواب یہ ہے کہ ابھی تفسیر بحث میں معلوم ہو چکا ہے کہ یونقصین اس علم کو کہتے ہیں جو دلیل قاطعہ اور ظہور کے تحت  
حاصل ہوا ہے جس میں یہاں بھی یقین کو یونقصین ازل کتاب پر نظر کیا گیا ہے کہ جو ان کو لائق قاطعہ سے حاصل ہوا اور  
میں یقین سے وہ افعال ذاتی ہو گئے ہیں کی بنیاد محض توہم اور تخمین پر تھی مثلاً اعلیٰ جنت کے بارے  
میں یہ وہ نصف ارضی کا کہہ کر کہیں بدعتی بدعتی ائمہ ان میں کلام ہوا اور نصف لاری یا اس طرح یہ وہ کائنات میں  
بارے میں یہ عقیدہ قائم کرنا کہ تہن کی آگ میں یہ وہ کو صرف گورنہ پرستی کی مقدار میں چاہیں دن یا دوسرے  
قول کے مطابق جنت ایک ہفتہ رہا ہے گا یا اس طرح نیم جنت کے بارے میں ان کا کیا بھی افہام نہ تھا چنانچہ بعض  
سکھتے تھے کہ جنت کی نعمتیں نیم رہاں ہیں جس سے ہوں گی یعنی میں طرح ہم دنیا کے اندر تھے طور پر رکھا ہے اور  
پیشہ کی چیزوں سے لذت اندوز ہوئے ہیں اور اپنی عورتوں سے اپنی مشہور تھیں کو نوادہ کرتے ہیں اسی طرح جنتی طور  
پر جنت میں بھی حاصل ہوں گی تو گویا یہ فکر تلذذہ جانی کے قائل تھے دوسرے کو کہتے تھے کہ تلذذہ  
روحانی ہو گا یعنی روح پر عورت ہوا رہاں اور غرض کن آواز میں اندر سبیل سرور و فرحت حاصل  
ہو گی اور دلیل یہ دیتے تھے کہ دنیا میں کھانا اندر دنیا اور جہاں کرنا اندر اجسام اندر تلذذہ حاصل کرنے کے لئے تھا تاکہ  
نور انسانی باقی رہے اور آخرت میں مقدار ذرات الٰہی کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہاں نور امتیاز حاصل  
ہو جائے اور وہاں جس طور پر کھانے پینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس تلذذہ روحانی کمال ہو گا اس طرح

و فی تقدیم الصلۃ وینالہ یوقنون علیہم تعزیر فیمن عداہم من اہل الکتاب بان  
اعتقادہم فی امر الآخرۃ غیر مطابق ولا صادق عن ایقان والیقین انقلاں العلم یبطل  
الثبت والشبہ عنہ نظر واستدل الاول بانک لا یوصف بعلم الہادی تعالی ولا اعلم الصریح

ترجمہ ہے اور بالآخرہ کو مقدم کرنے اور فعل یوقنون کی ہم ضمیر پر بنیاد رکھنے میں دیگر اہل کتاب کے ساتھ قرعین کرنے  
اور یہ بتانے کہ آخرت کے معاملے میں دیگر اہل کتاب کا یقین نہ نور مطابق علوان ہے اور نہ با یقینوں سے وارد ہو رہا ہے  
اور یقین ہے کہ جس تک وہ کہہ کر کہہ کر کے لغو راستہ رال کے ذریعہ علم کو بچہ کرنا اس کو جسک علم پاری اور علوم  
بدیہ یقینوں کے ساتھ معتق ہیں ہوتے۔

ایضہ مگر دستہ ہاں ہاں میں ہاں اختلاف تھا کہ آیا نعم جنت چہ اقی میں گئی یا ختم ہو جائی گی یعنی اور  
کے قائل تھے اور بعض قائل کے اندر سب عقائدات بغیر کسی دلیل کے اصل یا اندازہ اور یقین پرستی تھے مگر قرآن  
عید میں ہاں ثابت انا یدیم قل ہا تو یا ہا نکم ان کنج صادق ہیں میں بالآخرۃ ہم یوقنون میں ہاں  
یقینوں کو ختم کر گیا ہے جس سے اس قسم کے سہو یا عقائد زائل ہو جائیں اس قسم کا یقین موت یومنین  
اور کتاب کرہیں ماحصل تھا کیونکہ دیگر اہل کتاب ان عقائد یا قدر تمام تھے اور جب یومنین ہوں کتاب ہی کے  
اندزہ یقینوں پایا جائے تا حال تو جو عقائد بالآخرۃ کا حکر کرنا صحیح ہو گیا ہیں بالآخرۃ ہم یوقنون کا ترجمہ ہو چکا  
کہ یومنین اور کتاب ہیں یا ختم کر کے ہاں میں علم مستند ملے رکھتے تھے۔

اس بحث کے کچھ لینے کے بعد ایک بات یہ بھی لکھ کر ڈالیں کی عبارات و اخذ لاجہم کی نعیم جنت کے اندر  
ضعف کے اعتبار سے رد و احتیال ہیں اعلیٰ یہ کہ اختلاف ہم کا معطوف خیرہ لفظ کا قرآن علیہ کو قرار دیا جائے دوم یہ کہ اس  
کا معطوف علیہ ان اختلاف کو قرار دیا جائے جو مدخل ہے لفظ ان کا پہلی صورت کے اندر اختلاف ہم فرمود ہو گا نا علیہ  
کی بناء پر جو کہ حسب طرح اس کا معطوف علیہ لفظ انا لفظ ہے لفظ ان کا اس طرح معطوف ہیں لفظ اختلاف ہم میں داخل  
ہو گا لفظ لفظ کا اردی صورت میں ہو گا ایسا ہی لفظ کہ جس سے انا لفظ ہو جائی وہ عقائدات کہ جس کے اور وہ  
تھے اور شرط لفظ ہو جائے ان کا وہ اختلاف تویم جنت کے ہاں میں تھا اور دوسری صورت کے اندر لفظ اختلاف ہم  
بجز ہو گا کیونکہ اس کا معطوف علیہ میں یہاں کا جہر ہے اور اس صورت میں ترجمہ ہو گا کہ اس یقین نس کی وجہ  
سے لفظ لفظ ہو جائی ان کے وہ عقائدات میں کے اور یہی کتاب تھے اب میں ان جہت لایہ علیہ اور اختلاف ہم کی نعیم  
جنت سے ان عقائدات کو بیان کر رہا ہے فقہ کلام کے اعتبار سے دوسری ترکیب راجح ہے کیونکہ اس ترکیب  
کی وجہ سے اختلاف ہم میں عقائدات میں داخل ہو جائے گا۔

تفسیر باب پہاں سے دوسری بات میں مافہ و حصر کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتوں کا جائزہ ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ کسی شے کی حقیقت پر یقین رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس شے کے احوال و اقدار پر اعتقاد رکھا جائے۔ دو اگر اس شے کے احوال و اقدار پر اعتقاد نہیں ہے تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ یہ اعتقاد حقیقت میں کا نہیں ہے بلکہ یہ اعتقاد غلط طریق کا ہے۔ ثانی بات یہ ہے کہ فاعل معنوی کا حق کو توڑنے کا یہ پس اگر اس فاعل معنوی کو مقدم کر دیا جائے تو فعل فاعل معنوی پر غلبہ ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ ہے تقدیم ماحققہ التاخیل فیضیلا لخصر والتخصیص۔

اسی کے ساتھ ساتھ ہم سمجھ لیجئے کہ قرعین میں مدائی کی اصطلاح میں ناپ ہے، یہی بات کا کہ تمام میں ایک شے کو ذکر کر کے غیر ذکر کردار دیا جائے مثلاً وہ آدمیوں کے کا ذکر کیا بلکہ وعدے کے ذکر ہو رہا جو ان میں سے کسی کا نام عبد اللہ ہے اور ایک کا قاسم اس پر کوئی شخص کہے عبد اللہ جو افعال میں عمل نہیں، اخلاص تو عبد اللہ ہی کے کام میں ہے تو یہی بات قرعین میں کرنا ہے اس بات کی کہ قاسم کے کام میں رہا ہے۔

ان دو باتوں کو سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ بالآخر ہم پر تفسیر کے اندر دو تقدیمیں ہیں اول بالآخرت کی تقدیم جو یونٹوں کے متعلق ہے اور دوسری کا حلالہ ہے دوسرے ہم کی تقدیم جو کہ یونٹوں کا فاعل معنوی ہے۔ ان دو عملی تقدیموں کا فائدہ یہ ہے کہ دونوں میں اہل کتاب کے علاوہ جو اہل کتاب ہیں ان کے ساتھ تعریف کرنا مقصود ہے لیکن اس پر مقدمہ پر دو تعریفیں ہیں ایک بالآخرت کی تقدیم سے دوم افعال کی تقدیم سے۔ بالآخرت کی تقدیم سے جو قرعین میں کہتے ہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ بالآخرت کی تقدیم کو جب ہم یونٹوں پر مقدم کر دیا تو تقدیم کو جسے تصریح سموت علی الصفات کا فائدہ حاصل ہوا میں یونٹوں میں اہل کتاب اپنے افعال کے اعتبار سے تصریح ہو گئے آخرت کے اوپر جس کے معنی یہ ہوتے کہ یونٹوں میں اہل کتاب کا ايقان صرف آخرت کے اندر مخصوص ہے لیکن اس حصر کے اوپر ایک قرعین کا ذکر ہو گا۔

اعراض میں یہ ہے کہ مقصد صحت کے اندر دیگر اہل کتاب کی تعریف کرنا اور اس حصر سے کہ جسے اس کے قرعین میں اہل کتاب کے خود مذمت ہو جاتی ہے یونٹوں میں اہل کتاب کی کیونکہ اس حصر کے قواعد عمل میں ہیں کہ یونٹوں میں اہل کتاب کا ايقان صرف آخرت پر مخصوص ہے اور آخرت کے علاوہ کسی دوسری چیز میں اہل کتاب میں نہیں رکھئے اور بالکل درست نہیں اس لئے کہ جس طرح آخرت پر اہل کتاب رکھا ضروری ہے اسی طرح اللہ کی وحدانیت اور حضور کی رسالت وغیرہ پر یقین رکھا ضروری ہے لیکن حصر سے آخرت کے علاوہ تہم دوسری چیزوں کے یونٹوں کی نقل ہو رہی ہے۔ قرعین اس کے کہ حصر میں قرعین میں اہل کتاب جو خود مذمت ہو گئے یونٹوں میں اہل کتاب کی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہی اہل کتاب بالآخرت کے اوپر ہم یونٹوں کا جو حصر جو رہا ہے وہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر نامی ہے میں جیسے اہل کتاب آخرت کے عقائد پر آخرت پر حصر نہیں ہو رہا ہے بلکہ آخرت سے مراد حقیقت آخرت اور آخرت کے احوال و اقدار ہیں۔ اور اس کا مدعا اہل کتاب حقیقت آخرت سے پس بالآخرت کے اوپر حصر نامی حقیقت آخرت کے مقابل میں جو رہا ہے بلکہ اب معنی یہ ہوں گے کہ یونٹوں میں اہل کتاب کا ايقان حقیقت آخرت کے اندر مخصوص ہے

والاخرۃ تاينك الاخر صفۃ الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الاخرۃ قلبك كاللذۃ

ترجمہ: اور آخرت کو آخر کا فرق ہے اور اس کا موصوفہ الدار ہے جو پوشیدہ ہے اور اس کی تشریح میں دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے کو تعجب و حکیم الدار الاخرۃ فرمایا ہے جس میں الدار آخرت کا موصوفہ ہو گا اور ہے، پھر غلبہ طہرۃ کا اعلانیٰ عالم غیب پر ہونے کا جیسا کہ دنیا غلبۃ اس عالم کے لئے مستقل ہے،

ایضاً وہ حقیقت آخرت کے خلاف یہ بیان نہیں کر سکے جس میں تعجب ہو گا اور یہ کتاب میں بطور دیگر ابی کتاب کا ایسا ہی حقیقت آخرت پر نہیں کہ خلاف حقیقت آخرت ہے اور جب اعتبار حقیقت آخرت پر دیکھا تو ان اقتدا و مطابق مواضع میں ایسا صاف طریقہ ہوا اس بات کی توفیق ہو گی کہ دیگر ابی کتاب کا اقتدا آخرت کے سلسلہ میں غیر مطابق مواضع اللہ کی تقدیم سے جو تعجب حاصل ہو رہا ہے اس کی تشریح محل ہے کہ ہم جو تعجب کا فاعل مضمون ہے اور جو تعجب کا مستند ہے لیکن جب ہم کو جو تعجب پر مقدم کر دیا گیا تو اس تقدیر سے تعجب صفت علی الموصوفہ کا فاعل ہوا جسی ومعنا ایقان محض ہو گا جس کے اندر ایسی اس محض کو ملاحظہ کیے جیسے ہم جو تعجب کا اثر یہ ہو گا کہ یقین کو صرف مضمون ابی کتاب میں رکھتے ہیں ہذا اس سے تشریح ہو گی اس بات کی کہ دیگر ابی کتاب کا جیسا اقتدا و تھا وہ یقین سے صادر نہیں ہوا تھا اور ہذا یقین ہی کے لیے کہ یقین کو اس اقتدا و تھا کہ محض ابی جو دلیل سے حاصل ہوا دلیل کتاب کا جیسا اقتدا و تھا وہ یقین اور تو ہم پر بھی تھا اس دلیل اور برہان قاطع کے تحت نہیں تھا

حاصل یہ کہ ان دو اہل تقلیدوں سے دو تشریحات کرنا پیش نظر ہے بالآخرت کی تشریح کو نام نہان حاصل یہ کہ ان امر الاخرۃ علیہ مطلق سے بیان کیا ہے اور دوسری تشریح کو لازم اور عن ایقان سے بیان کیا ہے اور ان دونوں جملوں سے پہلے جو تشریح میں علامہ من ابی کتاب فرمایا وہ محض تہمید کے طور پر ہے

تفسیر: یہاں سے پہلی بحث انتظا آخرت کے بارے میں ذکر کر رہے ہیں جو بحث میں جانے سے پہلے ایک بات سمجھ لیے وہ یہ کہ غلبہ کی تشریح علامہ رضی اللہ عنہ کی ہے، تخصیص لفظی یعنی ما وضع لفظی لفظی اس کے موضوعات کے بعض افراد کے ساتھ عام کر دینا اور یہ تخصیص اس طور پر ہو گی کہ جب کوئی قرینہ اس بعض اویض کے خلاف موجود ہو تو نقطہ سے وہی بعض اویض لہ مراد ہو گا اور غلبہ اسما میں ہیں جو تکبیر اور صفات میں بھی اور معانی متعدد میں ہیں جو تکبیر اس کی مستثنیٰ لفظی اسبیت ہے کہ وضع کیا گیا ہے کل مکان شیا ث فیہ کے لئے یقین ہر وہ مکان کہ جس کے اندر لات گزاری جائے اور یہ موضوعات عامہ ہے خواہ وہ بیت اللہ ہو یا اور

گوئی ذات گذارنے کی جگہ جو ممکن ہے غلبہ استعمال ہونے لگا ہے استقامت اور کبر کے اندر باقی غلو کو اگر بغیر قرینہ  
 مخالف کے لفظ اصیت استعمال ہو گا اس سے کبر ہی مراد ہو گا جیسے کہ قرینہ میں ارشاد ہے واذ جعلنا البیت  
 مشایخہ لعلنا فی امتنا توہم یسئلوا عنہا وعلیہ فی الصفات کی مثال لفظ الرحمن ہے  
 جو کہ وضع کیا گیا ہے کل صافی فی الرحمن کے لئے یعنی ہر وہ شخص جو انتہائی توکم کرنے والا ہو اور یہ معلوم عام ہے خداوند  
 تعالیٰ اور اس کے معنادہ جیسے بھی درجہ کرنا چاہے جس سے یہ ممکن ہے خاص ہو گا ذات باری کے لئے جیسے کہ الرحمن  
 علم الظہان کہ یہاں پر الرحمن سے مراد ذات باری ہے یہ بات یاد رہے کہ صفت ظہر کی درجہ معنی وصفی سے خارج  
 نہیں منکب معنی نہیں ہو گا کہ معنی وصفی سے خارج ہو گا کہ معنی ہاں اسما ضرور ہو گا کہ وصف موصی سے خارج  
 ہو جائے معنی کل موصی کو ہر اس کو اطلاق نہیں ہو گا اور غلبہ کی العصبہ اللہ کی مثال لفظ غفور ہے کہ یہ وضع کیا  
 گیا ہے شروع کی الفعل کے لئے یعنی اس کا کلمہ کو شروع کرنا اب وہ فعل خواہ افعال حق میں سے ہو یا انعام یا عیب  
 میں سے ہے غلبہ استعمال ہونے لگا شروع کی الی ابطال کے لئے جیسے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے وکنا غفور مع الذنوب  
 یعنی ہم باطل کاموں میں نکل جاتے تھے والہاں کے ساتھ توہم دیکھتے ہیں لفظ غفور شروع کی الی ابطال کے لئے  
 استعمال ہو رہا ہے بحث کی جگہ بحث کا ماضی یہ ہے کہ آخرت متواتر ہے آخرت جبرائیل کا اور یہ ماضی یہ ہے آخر  
 یا خسروے جو میں میں فنا خسروے آخرت کے ہے پس آخرت کے معنی میں ماضی کے معنی میں فنا خسروے آخرت کا  
 میں عقلی فرق یہ ہے کہ آخرت ماضی کا صیغہ ہے اور آخرت تفصیل کا اور معنوی فرق یہ ہے کہ آخرت میں متاخر اور  
 اخیر کے تاجہ اور لفظ اعلیٰ کی تعین ہے الی آخر معنی میں غیر کیا تاجہ ہے جو کہ لفظ حرکت صفت کا صیغہ ہے اور ہر  
 صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے لفظ آخرت کا بھی موصوف مقدر یا متاخر ہے مقدر ہر صفت کے لئے  
 موصوف اس لئے مقدر یا متاخر ہے کہ صفت نام ہے اہل سر کے ہاں ماضی علی ذات موصوف متصف  
 یہی صفتا تھا کا معنی وہ لفظ جو دلالت کرے ذات مبہر متصف بعض صفتا پر پس جب صفت دلالت کرتی  
 ہے ذات پر تو پھر ذات کا مقدر اس قدر ہی ہو گا اور ذات ہی موصوف ہو تاجہ ہے ہذا موصوف کو مقدر یا متاخر  
 ضروری ہے اب کہیں بات کا کہ تو پھر لفظ آخرت کا موصوف کی مقدر یا متاخر ہے تو اس کے بارے میں دعا حال  
 ہی لکھو کہ لفظ انشاء مقدر یا متاخر ہے جس کے معنی ہی یا شاعنا اور یہ کہنا دوہرہ کہ لفظ اندر مقدر یا متاخر ہے  
 اور جو کہ لفظ مؤنث معنوی ہے ہر اہل ذمہ اس لئے آخرت جو مؤنث یا گیا جیسی مقدر کی دلیل قرآن پاک کی آیت لعل  
 یشہد الشہادۃ الاخرۃ اور در مری تقدیر کی دلیل ملک الدار الاخرۃ یہ حال لفظ آخرت آخرت مؤنث ہے اور صفت  
 ہے اور لفظ آخرت وضع کیا گیا ہے ہر متاخر کے لئے خواہ وہ آخرت ہو یا کوئی اور چیز ہو چہ غلبہ استعمال ہونے لگا اور  
 آخرت کے لئے معنی اس ماضی کے ہے جو عالم بروز کے بعد ہم کو گول کو پیش آئے گا اور اس کو آخرت اس کے لئے ہے اہل  
 کو ہر متاخر ہے عالم دنیا سے پس لفظ آخرت مطلق ہو لا ہا ہے اور قرینہ خالد سووند ہو تو آخرت سے مراد عالم آخرت  
 ہو گا تو گویا آخرت کے اندر غلبہ کی الصفات ہے بن دنیا ماضی وضع کے اعتبار سے فعل مؤنث اسم تفصیل کا صیغہ ہے جو  
 معنی ہر قرینہ ہر ایک چیز کے ہے اگر یہ مطلق ہے تو کوئی تو قرینہ کے معنی میں ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کا انعام

وعمن نالته خفصها بخذ فی السمعة والقاء حرکتهما علی اللام وتوی یوتنون یقلب  
الواو همزة یضم ما قبلها اجزاء لها مجری المضمومة فی وجوه ووقت وظایر یسمی لغت الموتد  
ان الی موصی : وجعلته اذا اضاءهما التودد۔

ترجمہ :- اور نالہ سے منقول ہے کہ انہوں نے لفظ آخرہ میں اس طرح تخفیف کی ہے کہ اس کے ہمزہ کو  
سخت کر دیا ہے اور ہمزہ کی وکیت نقل کر کے لام کو دیدیا ہے۔  
اور ایک قرأت پر تھیں کہ میں میں واؤ ہمزہ سے بدل دیا ہے کیونکہ واؤ کا تہل مضموم ہے لہذا خود واؤ کو  
فلا مضموم کے درجہ میں رکھ دیا جو جو واؤ اور آفت میں واقع ہے اور اس قلیل میں یہ توفیق کی بغیر شعر میں  
واقع ہونے والے دیکھے (معنی التوفیق) اور ہوسنی میں شعر کا ترجمہ یہ ہے تجھے آگ روشن کرنے والے ہوسنی  
اور جہد محبوب ہیں جبکہ انہیں یہ آگ شہرہ آفاق کر دے۔

دلیل مکرر سے : اَلْقَدْرُ شَيْءٌ الشَّيْءُ الَّذِي لَا يَبْدَأُ شَيْعَ لَمِنْ بَدَأَ سَبَبٌ قَرِيبٌ تَرَا حَالٌ كَوْنُهَا فَعْلٌ  
کے ذریعے میں کہ رکھتا ہے دیکھئے لفظ دنیا قرنی کے معنی میں ہے اور اگر رشتہ ہے دنیا کے سے تو کہیں کے معنی  
میں ہوگا جیسے کہ ایشیائے عربیہ اسماء الحیوۃ اللہ فی العیب ولہو میں یہ کہیں زندگی کیل اور اس میں کا  
مجموعہ ہے تو دیکھئے آیت کے اندر فقط دنیاؤں کے معنی میں ہے اگرچہ اس کے اندر احتمال قریب کے معنی کا بھی ہے بہر حال  
لفظ دنیا وضع کیا گیا تھا ہر قریب حریار دونی کے لئے ہر علیہ استعماں ہونے لگا اس عالم کے لئے ہیں اور کہ اگر کوئی  
قرجہ نزاع کو جو نہ ہو تو یہی عالم مراد ہوگا۔ اب وہی یہ بات کہ اس عالم کو دنیا کہیں کہیں تو اگر نقطہ دنیا  
قرنی کے معنی میں ہے تو یہ عالم دنیا اس لئے ہے کہ آخرت کے مقابل میں قریب اور اگر یہ دنیا کے معنی میں ہے تو یہ عالم دنیا  
اس لئے ہے کہ یہ عالم فانی ہے اور فانی چیز دن ہوتی ہے بقا نہ غیر فانی کے پس یہ عالم فانی ہے بقا نہ آخرت کے  
تفسیر :- بالآخرت کہ ایک قرأت پر بغیر تخفیف کے ہے میں ہمزہ کو باقی رکھتے ہوئے۔

..... اب یہاں سے قاضی صاحب بآثار قرآنی کی دوسری قرأت جو نالہ سے منقول ہے ذکر کر رہے ہیں مانع  
نہ بآثار قرآنی میں تخفیف کی ہے میں آخرت کے ہمزہ کے فقر کا کہ سے پہلے والے لام اس کی طرف نقل کیا ہے اور ہمزہ  
کو علت کر کے بآثار قرآنی پر رکھتے ہیں۔

تو درقرآن یوتنون جو بآثار قرآنی پر تھیں کہ قرأت منقول اس بحث کے سمجھئے ہے بطور بات کچھ عینے لکھ کر ان حدیث کا نام دیتے کہ  
اور اول المضمومہ میں فی بار آخرہ نقل المہزہ حوا میں میں واؤ ہمزہ لہو میں واؤ کو ہمزہ سے جو واؤ اصل دیتے ہیں کیونکہ واؤ  
حرف علت کے اور ہمزہ تھیں سے جیسے واؤ اور آفت میں بقا عدہ مذکورہ واؤ کو ہمزہ سے بد کر واؤ اور آفت  
پر مضافا نہ ہے یہ تو قاضی عبداللہ بن جابر نے لیکن میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ واؤ خود اس کی جوتہ ہے اور اس کا ما قبل



